MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80158-2

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

LOPATIN, LEV M.

TITLE:

PLOZHITELNYIA ZADACHI FILOSOFII

PLACE:

MOSKVA

DATE:

1911

Master Negative #

91-80458-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

190
L88

Lopatin, Lev Mikhailovich, 1855-1920.
Положительныя задачи философіи. Москва, 1911-

Title transliterated: Polozhitel'nye zadachi filosofii.

1. Philosophy, Modern.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 7/22/91 INITIALS M.T.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Профессоръ Л. М. Лопатинъ.

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЯ ЗАДАЧИ ФИЛОСОФІИ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОБЛАСТЬ УМОЗРИТЕЛЬНЫХЪ ВОПРОСОВЪ.

68.

Профессоръ Л. М. Лопатинъ.

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЯ ЗАДАЧИ ФИЛОСОФІИ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОБЛАСТЬ УМОЗРИТЕЛЬНЫХЪ ВОПРОСОВЪ.

190
L88
v.1

58377c

Типо-литогр. Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., соб. д.
МОСКВА—1911.

MAR 1 1954

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стр.

Предисловіе ко второму изданію V
Введеніе 1

ГЛАВА I.

Опытное знаніе и метафизическая философія.

Неопредѣленность обыкновенныхъ представленій о метафизической философіи. Критика позитивной теоріи метафизики . . 27
Границы опытнаго знанія. Смыслъ термина „явленіе“ 51
Вопросъ о матеріи съ точки зрѣнія чистаго опыта 73
Вопросъ о мірѣ одушевленныхъ существъ внѣ насъ, съ точки зрѣнія опытной философіи 92
Вопросъ о всеобщихъ истинахъ 110
Истинная природа чистаго эмпиризма 115

ГЛАВА II.

Философское значеніе матеріализма.

Результаты предшествующей главы 121
Общее значеніе матеріализма 138
Идея о безусловномъ началѣ въ философіи 145
Метафизическія противорѣчія матеріализма 152
Невозможность логическаго перехода отъ сознанія къ матеріи. 191
Немыслимость перехода отъ матеріи къ сознанію 199
Отношеніе матеріалистической доктрины къ скептическому отрицанію знанія 217
Отношеніе матеріализма къ философіи вѣры 225

ГЛАВА III.

Стр.

Вѣра и разумъ.

Общій характеръ философіи, опирающейся на непосредственную вѣру 247
Скептическія основанія философіи вѣры 260
Теизмъ и пантеизмъ 276
Пантеизмъ Спинозы 290
Нѣмецкій идеализмъ 322
Панлогизмъ Гегеля 342
Діалектика Гегеля 365
Необходимость логическая и необходимость творческая . . . 390
Теизмъ въ предѣлахъ раціональной метафизики 399
Раціонализмъ и мистицизмъ 410
Философія и откровеніе 422

Заключеніе 429

Предисловіе ко второму изданію.

По настоянію нѣкоторыхъ друзей моихъ и учениковъ я рѣшился переиздать свое сочиненіе, первый томъ котораго, теперь предлагаемый, впервые появился двадцать пять лѣтъ назадъ. Не могу скрыть, что это мое рѣшеніе созрѣло не сразу, и что я долго колебался. Четверть вѣка, особенно при лихорадочно быстромъ темпѣ современной умственной жизни, срокъ длинный. Многое перемѣнилось съ тѣхъ поръ, перемѣнился во многомъ и я самъ. Имена и философскія теченія, которыя пользовались непререкаемымъ авторитетомъ въ глазахъ русскаго общества, когда я приступалъ къ моему труду, и съ которыми тогда мнѣ приходилось болѣе всего считаться, теперь частью забыты, частью поблекли, потеряли свое обаяніе и отодвинулись на второй планъ: въ философіи и у насъ, и въ западной Европѣ (у насъ, пожалуй, еще рѣзче, чѣмъ на Западѣ) водворились другія вѣянія, значенія, а иногда самаго возникновенія которыхъ тогда еще нельзя было предвидѣть. Съ другой стороны и я самъ на многое смотрю теперь нѣсколько иными глазами: это не значитъ, что мои философскіе взгляды съ тѣхъ

поръ перемѣнились или чтобы я отказался отъ сдѣланныхъ мною въ „Положительныхъ задачахъ философіи“ принципіальныхъ критическихъ оцѣнокъ предшествующихъ явленій философской мысли. Напротивъ,— хорошо это или дурно,—я всецѣло остался при своемъ прежнемъ міросозерцаніи; оно только раскрылось для меня во многихъ подробностяхъ, на которыя я раньше не обращалъ вниманія; а что касается критическихъ замѣчаній о чистомъ эмпиризмѣ, о матеріализмѣ, о философіи вѣры, объ одностороннемъ раціонализмѣ и о нормальныхъ правахъ философіи разума, я и теперь свободно могъ бы повторить выводы, которые я сдѣлалъ въ моемъ первомъ трудѣ. Но теперь я многое сказалъ бы не такъ. Если по содержанію мои философскія воззрѣнія остались прежними, форма, въ которую вылились они первоначально, теперь уже нерѣдко мнѣ кажется далекою: иногда мнѣ представляется, будто я читаю чужое произведеніе.

И все-таки я его перепечатываю въ томъ самомъ видѣ, какъ оно появилось впервые, ограничившись нѣкоторыми измѣненіями, частью стилистическаго характера, частью сдѣланными въ интересахъ большей точности и ясности мысли, и немногими дополненіями (самое обширное изъ нихъ представляетъ примѣчаніе къ стр. 126), вызванными, кромѣ соображеній о необходимой полнотѣ аргументаціи, болѣе всего происшедшей за истекшее время перемѣной въ господствующихъ философскихъ взглядахъ и методахъ. Но я сознательно удержался отъ болѣе радикальной переработки моихъ „Положительныхъ задачъ философіи“: я понялъ, что

тогда ихъ пришлось бы переписать заново, отъ начала до конца. Между тѣмъ, дѣло отъ этого едва ли выиграло бы: новыя вещи лучше и писать по новому плану, не стѣсняя себя никакими предвзятыми рамками. „Положительныя задачи философіи“ были продуктомъ своего времени,—пускай онѣ имъ и останутся.

Правда, противъ этого можно ждать нѣкоторыхъ серьезныхъ возраженій: могутъ сказать, что моя критика другихъ философскихъ теорій черезъ это должна оказаться неполною и запоздавшею. Теперь уже рѣдко встрѣчаются позитивисты въ смыслѣ Огюста Конта и Джона Ст. Милля, теперь едва ли легко встрѣтить, по крайней мѣрѣ среди философовъ, правовѣрныхъ матеріалистовъ догматическаго типа, теперь совсѣмъ мало чистыхъ гегельянцевъ вродѣ Б. Н. Чичерина. Зато въ настоящее время очень много пламенныхъ проповѣдниковъ эмпиріокритицизма, много имманентистовъ въ духѣ г. Лосскаго, много неокантіанцевъ школъ Виндельбанда, Риккерта, Когена, проф. Введенскаго и др. Этихъ направленій мнѣ не пришлось касаться, потому что они или только еще слагались (особенно у насъ въ Россіи), или ихъ еще и совсѣмъ не было.

Долженъ сознаться, что эти соображенія сильно смущали и меня самого. И я все-таки издаю „Положительныя задачи философіи“ въ ихъ прежнемъ видѣ. Я руководился при этомъ слѣдующими соображеніями. Во-первыхъ, о большей части сейчасъ упомянутыхъ направленій я высказалъ свое мотивированное мнѣніе въ статьяхъ, появившихся позднѣе „Положительныхъ задачъ“, притомъ въ связи съ вопросами, аналогич-

ными тѣмъ, которые я разсматриваю въ нихъ [1]). Во-вторыхъ, предлагаемая въ „Положительныхъ задачахъ“ критика основныхъ рѣшеній проблемы объективнаго знанія носитъ чисто-принципіальный характеръ. Она имѣетъ въ виду не какія-нибудь исторически данныя теоріи, въ ихъ индивидуальной сложности и нерѣдко случайности состава, она разсматриваетъ общія и основныя точки зрѣнія въ этой области, во всей полнотѣ ихъ неизбѣжныхъ логическихъ послѣдствій,—такъ сказать, типическія рѣшенія изучаемой проблемы во внутренней логикѣ признаваемыхъ ими началъ. Отдѣльныя ученія отдѣльныхъ мыслителей являются для меня въ этомъ случаѣ лишь наглядными иллюстраціями правильности сдѣланной оцѣнки, которыя однако далеко не во всѣхъ своихъ частностяхъ и не по всѣмъ пунктамъ соотвѣтствуютъ чистотѣ изслѣдуемыхъ типовъ. Все же эти отдѣльныя ученія интересовали меня только въ мѣру своей типичности. И вотъ, смотря на дѣло съ этой стороны, едва ли приходится много жалѣть, что я не имѣлъ возможности привлечь, въ качествѣ иллюстрацій къ моимъ выводамъ, философскія ученія, популярныя въ настоящее время. Каковы бы ни были ихъ достоинства въ другихъ отношеніяхъ, во всѣхъ нихъ присутствуетъ одинъ общій недостатокъ, о которомъ мнѣ уже неоднократно приходилось говорить:

[1]) По этому поводу въ особенности могу указать на рядъ статей, озаглавленный „Научное міровоззрѣніе и философія“ („Вопр. Фил. и Психол., кн. 69, 70, 71, 73), статью „Новая теорія познанія“ („Вопр. Фил. и Психол.“, кн. 87) и рѣчь „Настоящее и будущее философіи“ („Вопр. Фил. и Психол.“, кн. 103).

они именно лишены *типичности*,—ясности и простоты логической конструкціи, внутренняго единства и взаимной соотвѣтственности дѣлаемыхъ допущеній, строгой и безпристрастной послѣдовательности въ развитіи усвоенныхъ предпосылокъ, а черезъ это и логической законченности въ получаемыхъ результатахъ. Принципіальной критикѣ съ ними почти нечего дѣлать; вниманіе изслѣдователя въ нихъ невольно сосредоточивается на неизбѣжныхъ вопросахъ о томъ, почему данное мнѣніе возникло въ головѣ даннаго философа, почему оно могло совмѣститься съ другими его мнѣніями, въ чемъ настоящій смыслъ этихъ мнѣній, и почему ни одно изъ нихъ не было договорено до конца?

Такія ученія, очевидно, весьма мало пригодны для наглядной иллюстраціи внутренней логики какихъ-нибудь принципіальныхъ предположеній. Напримѣръ, ученіе Дж. Ст. Милля объ естественныхъ границахъ строго эмпирическаго, всецѣло только на опытъ и на индукцію отъ наблюдаемыхъ фактовъ опирающагося знанія, удивительно ясное, обдуманное и неудержимо послѣдовательное (за исключеніемъ немногихъ пунктовъ, куда прежде всего относится его рѣшеніе вопроса о чужомъ одушевленіи), конечно, можно считать классически образцовой иллюстраціей того, чѣмъ должна быть, по внутреннему смыслу своихъ началъ, *логически нормальная* философія чистаго опыта. Но какъ воспользоваться въ качествѣ такой иллюстраціи хотя бы столь знаменитой гносеологической теоріей Р. Авенаріуса, у котораго *чистый опытъ* оказывается тер-

миномъ чрезвычайно темнымъ, имѣющимъ чисто догматическій и даже метафизическій смыслъ, притомъ вовсе не указывающимъ, какіе именно логическіе процессы, и до какихъ предѣловъ и обращаясь съ какимъ матеріаломъ, дѣйствительно отвѣчаютъ идеалу чисто-эмпирическаго знанія. Вообще, что дѣлать безпристрастной философской критикѣ съ такой теоріей чистаго опыта, которая съ первыхъ своихъ шаговъ и во всѣхъ своихъ частныхъ выводахъ насквозь проникнута догматическими предположеніями о реальномъ и независимомъ существованіи безсознательнаго вещественнаго міра *до* и *внѣ* всякаго сознанія, объ абсолютномъ существованіи мозга и нервной системы, о всецѣлой зависимости всѣхъ познавательныхъ операцій отъ нервно-мозговыхъ процессовъ и о полномъ взаимномъ совпаденіи между тѣми и другими,—что дѣлать, какъ только заявить, что тутъ нѣтъ ни чистаго опыта, ни даже гносеологической теоріи (ибо гносеологическая теорія, сознающая свою нормальную задачу, можетъ *приходить* къ метафизическимъ предположеніямъ, но никакъ не *исходить* изъ нихъ), и что мы имѣемъ здѣсь просто метафизическое истолкованіе познавательныхъ процессовъ изъ предпосылокъ матеріализма или чего-то очень на него похожаго? Обращаясь къ другому примѣру, какимъ грандіознымъ по своей смѣлости и желѣзной послѣдовательности въ проведеніи субъективно идеалистическаго взгляда не только на познаніе, но и на весь міръ представляется, при первомъ знакомствѣ, ученіе имманентной философіи о томъ, что все реальное дано лишь въ познающемъ со-

знаніи и существуетъ лишь настолько, насколько въ немъ дано, что всякій *объектъ* дѣйствителенъ только въ *субъектѣ*! И какъ мало остается отъ этой смѣлости, въ какія она обращается общія мѣста самаго зауряднаго реализма, когда оказывается, что, кромѣ единственно намъ доступнаго нашего собственнаго познающаго субъекта, существуютъ и обладаютъ независимою отъ насъ реальностью познающіе субъекты нашихъ ближнихъ, когда, сверхъ того, предполагается существованіе *сознанія вообще*, содержащаго въ себѣ всю безграничную вселенную во всемъ ея безконечномъ составѣ и тѣмъ дающаго ей полную дѣйствительность, и когда при этомъ сплошь и рядомъ обнаруживается, что это всеобщее сознаніе есть вовсе не какая-нибудь реальная сущность, а только наша схематическая фикція, и реальное бытіе принадлежитъ только вселенной въ ея безконечной матеріальности. Какими пустыми и странными казались бы всякія подобныя построенія, если бы они не были такъ неясны и не были иногда такъ хорошо защищены своевременными умолчаніями и различнаго рода оговорками.

Главный предметъ доказательства въ первой части „Положительныхъ задачъ философіи"—необходимость метафизическихъ допущеній и предположеній для возможности реальнаго знанія. Рядомъ съ этимъ въ ней уже намѣчены нѣкоторыя основныя черты и для оправданія логической правомѣрности такихъ допущеній. Переводя на современный языкъ,—въ ней идетъ рѣчь о *трансцендентныхъ* допущеніяхъ и предположеніяхъ зна-

нія,—трансцендентныхъ не въ смыслѣ признанія чего-нибудь, непремѣнно отличнаго отъ міра, внѣшняго ему и возвышающагося надъ нимъ, а въ болѣе простомъ и гораздо болѣе широкомъ значеніи того, что различается отъ нашихъ субъективныхъ переживаній въ ихъ фактической наличности, — т.-е. отъ нашихъ ощущеній и воспріятій, отъ нашихъ желаній и мыслей, отъ нашихъ понятій и сужденій,—какъ нѣчто данное независимо отъ нихъ. Наше знаніе и наше пониманіе не могутъ себя замкнуть въ неуловимыя границы непосредственныхъ переживаній настоящаго момента; наша мысль постоянно обращается къ нашему прошлому, хотя оно уже протекло, къ нашему опыту въ его цѣломъ, хотя она сама, какъ фактъ текущаго мгновенія, составляетъ лишь безконечно малую часть этого цѣлаго, къ нашему *я*, какъ реальной основѣ всѣхъ нашихъ субъективныхъ состояній. Не ограничиваясь этимъ, она не можетъ обойтись безъ предположеній, еще болѣе *трансцендентныхъ* нашему непосредственному сознанію и нашему чистому индивидуальному опыту: о другихъ одушевленныхъ тваряхъ, независимыхъ отъ насъ и нашихъ личныхъ переживаній, о реальности окружающаго насъ внѣшняго міра вообще, о присутствіи въ природѣ нѣкоторыхъ универсальныхъ, неизмѣнныхъ и необходимыхъ законовъ и отношеній. Реальность нашего собственнаго я, реальность *чужого одушевленія*, какая-то реальность независимаго отъ насъ физическаго міра и какая-то внутренняя связь во всемъ существующемъ, независимая отъ нашей мысли и нашего субъективнаго сознанія, — вотъ *метафизическія,*

трансцендентныя допущенія, безъ которыхъ вся природа и мы сами, вся наука и всѣ предметы ея изслѣдованія обращаются въ неосмысленный хаосъ мимолетныхъ субъективныхъ галлюцинацій, неизвѣстно чьихъ. Безъ этихъ допущеній нельзя ни жить, ни мыслить, а между тѣмъ ихъ никакъ нельзя сдѣлать ни съ точки зрѣнія такого чистаго опыта, который признаетъ только наличность въ насъ послѣдовательныхъ субъективныхъ состояній и возможность приблизительныхъ индуктивныхъ обобщеній относительно нѣкоторыхъ прочныхъ единообразій въ этой послѣдовательности, ни вообще съ точки зрѣнія такой философіи, которая принимаетъ реальность лишь того, что дано въ *нашемъ* сознаніи. Какія-нибудь допущенія о себѣ, о другихъ чувствующихъ тваряхъ, о мірѣ должны быть сдѣланы,—въ особенности о другихъ одушевленныхъ тваряхъ [1]) и о внѣшнемъ мірѣ, потому что о себѣ мы все-

---

[1]) Мнѣ неоднократно приходилось указывать на то, что именно вопросъ о *чужомъ одушевленіи* или о *чужомъ сознаніи*, болѣе, чѣмъ какой-нибудь другой, пробиваетъ неизбѣжную брешь въ сферу трансцендентныхъ или метафизическихъ предположеній. Мы не можемъ не признать реальнаго существованія чужихъ *я*, а разъ мы его допустимъ, мы уже не можемъ думать, что окружающій насъ міръ—только наше представленіе, только совокупность нашихъ возможныхъ ощущеній, и предъ нами неотразимо подымается вопросъ о томъ, что же соединяетъ насъ съ этими другими *я*, и почему мы воспринимаемъ тотъ же самый міръ, что и они? А въ этомъ вопросѣ кроется цѣлый рядъ самыхъ сложныхъ и трудныхъ онтологическихъ проблемъ. Поэтому вопросъ о раціональной доказуемости чужого одушевленія всегда имѣлъ въ моихъ глазахъ первостепенное философское значеніе, и я не разъ къ нему обращался. Между прочимъ въ статьѣ „Новый психофизіологическій законъ г. Введенскаго“ (Вопр. Фил. и Псих., кн. 19.), написанной по поводу изслѣдованія проф. А. И. Введенскаго „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія“, я старался показать, что существу-

таки кое-что прямо и непосредственно знаемъ изъ нашихъ субъективныхъ переживаній. Откуда же взять и чѣмъ оправдать такія трансцендентныя, переходящія за непосредственный опытъ допущенія? Едва ли можно сомнѣваться, что это вопросъ первостепенной важности: отринуть ихъ серьезно и до конца, и отъ достовѣрности науки, отъ объективнаго знанія вообще, не останется ровно ничего.

етъ теоретическое доказательство чужого одушевленія, болѣе строгое и логически неуязвимое, чѣмъ принятыя обыкновенно. И вотъ я никакъ не могу скрыть своего удивленія, что И. И. Лапшинъ, въ своемъ интересномъ трудѣ „Проблема „чужого Я" въ новѣйшей философіи", вообще столь щедрый въ передачѣ мнѣній даже писателей, весьма далекихъ отъ философіи, не обмолвился о моихъ выводахъ ни однимъ словомъ. Я этого тѣмъ менѣе могъ ожидать, что онъ самъ изслѣдованіе проф. Введенскаго „О предѣлахъ и признакахъ одушевленія" называетъ отправнымъ пунктомъ своей работы, а между тѣмъ я изложилъ свои соображенія о доказательствахъ чужого одушевленія въ формѣ критическихъ замѣчаній на это изслѣдованіе. Правда, онъ упоминаетъ (стр. 190) мое имя въ числѣ лицъ, возражавшихъ проф. Введенскому, но и въ этомъ отношеніи впадаетъ въ неточности, совершенно непонятныя и едва ли дозволительныя. Начать съ того, что онъ весь нашъ споръ почему то отнесъ къ 1904 году, тогда какъ моя статья появилась еще въ 1893 году. Это еще можно было бы объяснить опечаткой. Но далѣе г. Лапшинъ утверждаетъ (стр. 191), что проф. Введенскій всѣмъ намъ отвѣтилъ,—это уже просто неправда. Напротивъ, самымъ характернымъ обстоятельствомъ въ моемъ спорѣ съ проф. Введенскимъ было то, что онъ мнѣ *не отвѣтилъ*, на что я уже указывалъ печатно. Проф. Введенскій дѣйствительно отвѣтилъ нѣкоторымъ своимъ оппонентамъ въ статьѣ „Вторичный вызовъ на споръ о законѣ одушевленія и отвѣтъ противникамъ („Вопр. Фил. и Псих.", кн. 18) и формулировалъ въ ней свои вопросы своимъ критикамъ. Но я написалъ свою статью уже *послѣ* „Вторичнаго вызова", имѣлъ его въ виду и ссылался на него; я посильно отвѣтилъ на вопросы, поставленные проф. Введенскимъ, и въ свою очередь задалъ ему свои вопросы. Съ тѣхъ поръ прошло около восемнадцати лѣтъ, и я отвѣта еще не получилъ. Мнѣ кажется, что г. Лапшинъ былъ обязанъ остановиться на нашемъ спорѣ, хотя бы въ виду его *незавершенности*.

На что же могутъ опереться такія допущенія? Очевидно, въ оправданіе ихъ можно сослаться или на голосъ непосредственнаго убѣжденія и невольной вѣры, который не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ, (мы не можемъ не вѣрить въ существованіе внѣшняго міра, въ существованіе нашихъ ближнихъ и т. д.), или напротивъ, на какія-нибудь логическія, раціональныя соображенія. Другими словами, обоснованія трансцендентныхъ допущеній знанія мы должны искать или въ безотчетной, инстинктивной вѣрѣ, или въ разумѣ. Но если критерій правомѣрности этихъ допущеній заключается только во внушеніяхъ непосредственной вѣры, тогда у науки, въ самыхъ существенныхъ ея предположеніяхъ, окажется нераціональный, нелогическій источникъ. Это само по себѣ уже плохо. Положеніе выйдетъ еще болѣе печальнымъ, если обратимъ вниманіе на то, что, по крайней мѣрѣ, у большинства людей безотчетная вѣра является довольно смутнымъ, шаткимъ и пестрымъ источникомъ принимаемыхъ истинъ. Для употребленія непосредственныхъ вѣрованій души въ качествѣ общеобязательныхъ основъ объективнаго знанія, по малой мѣрѣ, нужна ихъ предварительная логическая оцѣнка и критика. А вѣдь это значитъ, что ими одними, въ ихъ темной безотчетности, нельзя обойтись. Чтобы дѣйствительно спасти знаніе отъ безысходнаго иллюзіонизма, необходима *раціональная онтологія*.

Вотъ самый общій и важный результатъ, къ которому приходитъ мое изслѣдованіе въ первой части „Положительныхъ задачъ философіи". Онъ вынудилъ

меня нѣсколько разойтись во взглядахъ со многими единомышленниками по защитѣ самостоятельнаго положенія философіи среди другихъ наукъ. Корифеи стараго славянофильства, И. В. Кирѣевскій и А. С. Хомяковъ, послѣ нихъ Вл. С. Соловьевъ и кн. С. Н. Трубецкой, наконецъ, современные продолжатели славянофильской традиціи, всѣ болѣе или менѣе сходятся между собою въ томъ выводѣ, что истина недоступна ни для чувственнаго опыта, ни для дискурсивнаго раціональнаго знанія въ ихъ односторонней исключительности, что она открывается только вѣрѣ, только цѣльной жизни духа, въ которой гармонически объединяется дѣятельность всѣхъ нашихъ душевныхъ силъ и способностей. Для нихъ путь къ истинѣ діалектически построяется по формулѣ: *чувственный опытъ, — отвлеченное умозрѣніе, — конкретная вѣра;* или другими словами: *эмпиризмъ,—раціонализмъ,—цѣльное знаніе* гармонически настроеннаго ума. Моя формула звучитъ нѣсколько иначе: *чистый опытъ,—непосредственная, безотчетная вѣра,—умозрительное знаніе,* дающее логическое оправданіе и обоснованіе показаніямъ опыта и вѣры. Различіе между этой формулой и сейчасъ приведенными совершенно ясно: въ моей формулѣ вѣра занимаетъ только второе мѣсто,—въ предшествующихъ формулахъ ей удѣляется высшее, третье, завершающее и все примиряющее мѣсто.

По этому поводу можно было бы, пожалуй, замѣтить, что различіе между моею формулою и славянофильскою формулою не въ такой степени рѣзко, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда, и что понятіе

вѣры употребляется въ нихъ не въ одинаковомъ смыслѣ; что для меня вѣра есть непосредственное, безотчетное, въ большинствѣ случаевъ только инстинктивное и тусклое усмотрѣніе истины, противоположное въ этихъ своихъ качествахъ и сознательному умозрительному пониманію, и отчетливымъ обобщеніямъ чувственнаго опыта, — тогда какъ для мыслителей славянофильскаго склада истинная вѣра, или цѣлостное знаніе возвысившагося до проникновенія въ невидимую суть божескихъ и человѣческихъ вещей духа, состоитъ въ гармоническомъ сочетаніи опыта, разума и непосредственной вѣры. Съ другой стороны, можно было бы возразить, что я и самъ противополагаю отвлеченно-разсудочный раціонализмъ конкретному раціонализму разума. И тогда могло бы показаться, что здѣсь вопросъ идетъ только о разницѣ въ терминологіи, а не касается существа дѣла.

Такой приговоръ едва ли однако будетъ справедливымъ. Для меня, по крайней мѣрѣ, вопросъ шелъ далеко не о словахъ, а о самой природѣ отношенія вѣры къ знанію. Говоря коротко, для философовъ религіозно-мистическаго направленія, о которыхъ здѣсь идетъ рѣчь, вѣра является единственнымъ источникомъ и непремѣннымъ условіемъ реальности знанія: чувственный опытъ, предоставленный себѣ, даетъ только субъективные призраки,—точно такъ же даетъ одни призраки и размышляющій разумъ, предоставленный собственнымъ силамъ: лишь въ свѣтѣ вѣры, только черезъ прямое духовное соприкосновеніе съ реально сущимъ въ немъ самомъ, могутъ получить реальное

значеніе всѣ эти призраки. Съ такимъ рѣшеніемъ проблемы я никогда не могъ согласиться. Я не вижу ни гносеологическихъ, ни психологическихъ основаній выдѣлять вѣру, понимаемую въ такомъ широкомъ смыслѣ, въ какой-то обособленный и притомъ единственный источникъ реальности какихъ бы то ни было познавательныхъ процессовъ. Я думаю какъ разъ наоборотъ: если каждое чувственное воспріятіе и каждый актъ мысли неизбѣжно подразумѣваютъ дѣйствительное отношеніе къ независимой отъ нихъ реальности, (а съ этимъ разсматриваемые мыслители обыкновенно соглашаются), то сознаніе реальности чего-то даннаго намъ есть внутренній и совершенно неотдѣлимый ингредіентъ всѣхъ нашихъ умственныхъ актовъ, а не привходитъ къ нимъ откуда-то извнѣ и со стороны. Вѣру въ *этомъ* смыслѣ нѣтъ никакихъ поводовъ отдѣлять отъ опыта и разума, какъ особый видъ познанія.

А если такое выдѣленіе все-таки будетъ произведено, тогда получатся послѣдствія весьма рокового свойства: у разума придется отнять всякую компетенцію въ познаніи реальности вещей, и онѣ окажутся совсѣмъ внѣ области логическаго оправданія и обоснованія. Мы вынуждены будемъ согласиться, что разумъ способенъ только судить о *возможности* и *невозможности* вещей, но ничего не можетъ сказать объ ихъ *дѣйствительности*. Послѣдовательно проводя этотъ взглядъ, придется отрицать логическую достовѣрность реальности чего бы то ни было: и Бога, и матеріальнаго міра, и души, и свободы, и всего нашего прошлаго, и даже насъ самихъ. Въ рѣшеніи вопросовъ о

всѣхъ подобныхъ вещахъ разуму остается молчать и покорно зарегистровывать и формулировать то, что ему открываетъ вѣра. Но какая же и чья вѣра? Вѣдь человѣческія вѣрованія такъ разнообразны и капризны. И вотъ для философа возникаетъ неизбѣжность примкнуть къ какому-нибудь опредѣленному религіозному ученію, чтобы въ немъ найти критерій достовѣрнаго и ложнаго о реально сущемъ. Такъ и поступили старые славянофилы, такъ поступаютъ за ними и ихъ современные послѣдователи: въ ученіи церкви они видятъ единственное мѣрило реальной истины и убѣжденно провозглашаютъ принципъ *церковной гносеологіи*; философская истина становится у нихъ церковною истиною,—философія обращается въ прикладное богословіе. Выигрываетъ ли отъ этого философія? Она неизбѣжно теряетъ характеръ логически обоснованнаго и самостоятельнаго знанія и должна отказаться быть фундаментомъ независимой отъ конфессіональныхъ различій науки. Выигрываетъ ли отъ всего этого церковь? Едва ли. Какъ ей ждать какой-нибудь помощи отъ того, что само существуетъ только помощью ея вѣрованій, ея постановленій, ея организаціи?

Заканчивая эти предварительныя замѣчанія, я долженъ вновь напомнить, что мысли, изложенныя въ „Положительныхъ задачахъ философіи“, были порожденіемъ той умственной атмосферы, въ которой тогда приходилось жить, и той идейной борьбы, которая происходила въ кругахъ, заинтересованныхъ философскими вопросами. Чтобы дать нѣкоторое представленіе объ этой борьбѣ, отражавшейся и на университетской

жизни, и вообще о томъ настроеніи, въ которомъ писалась первая часть „Положительныхъ задачъ философіи", я рѣшаюсь напечатать здѣсь сохранившійся у меня набросокъ вступительной рѣчи, произнесенной мною на моемъ магистерскомъ диспутѣ. Когда я перечитываю эту рѣчь теперь, я убѣждаюсь, что она могла бы служить наиболѣе соотвѣтствующимъ предисловіемъ къ моей магистерской диссертаціи въ ея первомъ изданіи.

30 марта 1911 г.

Вступительная рѣчь на магистерскомъ диспутѣ, произнесенная 29 мая 1886 года.

Мм. Гг! Защищаемая мною диссертація составляетъ первую часть моего сочиненія „Положительныя задачи философіи",—часть, которая носитъ особое заглавіе: „Область умозрительныхъ вопросовъ". Въ моемъ сочиненіи, продолженіе котораго должно скоро появиться, я прихожу къ выводамъ, которые, можетъ быть, покажутся странными, парадоксальными, несогласными съ распространенными взглядами. А между тѣмъ я въ немъ защищаю дѣло, которое, пожалуй, такъ же старо, какъ сама человѣческая исторія, надъ которымъ трудились величайшіе умы древности и новаго времени, которому посвящали лучшія свои силы Платонъ и Аристотель, Декартъ и Лейбницъ, Спиноза и Гегель. Я обращаюсь къ старому спору, который уже столько разъ провозглашали разрѣшеннымъ окончательно, я выступаю защитникомъ умозрительной философіи,—того, что принято называть метафизикой,—я стараюсь показать, что на чистомъ разумѣ основанное ученіе о существующемъ *возможно и необходимо*.

Въ настоящее время каждому, чей умъ занятъ умозрительными проблемами, прежде всего представляется

вопросъ: можно ли обсуждать и рѣшать ихъ и нужно ли это дѣлать? Я поставилъ этотъ вопросъ для себя, и я пришелъ къ глубокому убѣжденію, что *отрицаніе умозрѣнія есть гибель знанія.*

Я убѣдился, что эмпиризмъ (т.-е. исключительное признаніе опыта), какъ бы онъ ни назывался—софистикой, скептицизмомъ, или позитивизмомъ и положительнымъ научнымъ міросозерцаніемъ, очищеннымъ отъ всякихъ метафизическихъ дополненій,—неизбѣжно и неудержимо влечетъ къ одному: къ отрицанію важнѣйшихъ истинъ разума, къ отрицанію всѣхъ его истинъ, которыя раскрываютъ дѣйствительную природу вещей и доподлинно-всеобщія отношенія между ними.

Тогда я понялъ и другое: я понялъ, что метафизика далеко еще не пережита человѣчествомъ, что ея нельзя сдавать въ архивъ, нельзя относиться къ ней съ презрительнымъ высокомѣріемъ, что, напротивъ, безъ нея невозможно обойтись,—безъ нея жить нельзя тому, кто мыслитъ и въ то же время не хочетъ самъ себя обманывать призраками,—кому нѣтъ охоты вносить ту же метафизику, только замаскированную, туда, гдѣ ей совсѣмъ нѣтъ никакого мѣста. Я увидалъ, что надо пересмотрѣть судъ, надъ нею произнесенный, и я увѣрился, что это былъ судъ поспѣшный и несправедливый въ самомъ корнѣ.

Доселѣ напечатанная часть труда моего составляетъ лишь введеніе въ его главный отдѣлъ. Вотъ почему я могъ въ немъ высказывать свои положительныя воззрѣнія только въ общихъ чертахъ, только *предположительно*, въ виду тѣхъ результатовъ, къ которымъ я прихожу потомъ. Въ главахъ, вышедшихъ до сихъ поръ, я еще не разсмотрѣлъ во всей подробности вопросъ, наиболѣе важный для возможности метафизики,—которымъ, по моему мнѣнію, все рѣшается,—вопросъ *о законѣ причинности и сужденіяхъ, на немъ основанныхъ.* Но и тѣ главы, которыя я напечаталъ, даютъ достаточно поводовъ, чтобы причислить меня къ разряду *метафизиковъ*, т.-е. людей, которые далеко не вездѣ и не во всѣхъ вызываютъ сочувствіе въ наше время.

Однако и теперь, и у насъ, можно указать мыслителей, которые твердо стоятъ за независимую философію. Назову двухъ изъ нихъ, которыхъ міросозерцаніе вылилось въ формѣ наиболѣе законченной и систематической. Я разумѣю Б. Н. Чичерина и Вл. С. Соловьева.

Я думаю, скоро наступитъ время, когда, наконецъ, сознаютъ, сколько обязана русская философія глубоко оригинальнымъ трудамъ этихъ двухъ мыслителей, особенно послѣдняго. Мнѣ тѣмъ пріятнѣе выразить эту увѣренность, что я во многомъ согласенъ съ ними и полагаю, что въ своихъ философскихъ изысканіяхъ они были на настоящей и плодотворной дорогѣ. Тѣмъ болѣе считаю я себя обязаннымъ выяснить, что принудило меня уклоняться отъ ихъ мнѣній и высказывать мысли даже противоположныя ихъ взглядамъ.

Внутренней цѣльности міросозерцанія г. Чичерина, какъ оно выразилось въ его сочиненіяхъ, мнѣ кажется, повредило его пристрастіе къ Гегелю, его любовь къ гегелевскимъ пріемамъ мышленія. Склонность къ Ге-

гелю отразилась и на содержаніи, но главнымъ образомъ на формѣ систематическаго изложенія г. Чичерина. Что касается г. Соловьева, я думалъ бы, что о немъ можно сдѣлать замѣчаніе въ такомъ же родѣ. На мой взглядъ онъ также даетъ слишкомъ высокую оцѣнку нѣмецкой философіи послѣ Канта *вообще*. Для него преемственность нѣмецкихъ философскихъ системъ послѣ Канта представляетъ вполнѣ нормальный ходъ всечеловѣческаго мышленія, отдѣлившагося отъ положительной почвы Откровенія, —мало того—*послѣдній предѣлъ* умозрительнаго развитія человѣчества въ этомъ направленіи. Съ этимъ тѣсно связанъ другой взглядъ г. Соловьева. Убѣдившись, что нѣмецкая философія въ системѣ Гегеля пришла къ абстрактному и безжизненному формализму, онъ думаетъ, что умозрительная философія можетъ имѣть положительное содержаніе лишь въ томъ случаѣ, если она отправляется отъ религіозной истины. Тѣ, кто читалъ мою книгу, знаютъ, что я смотрю на дѣло совсѣмъ иначе. Для меня, развитіе нѣмецкой философіи послѣ Канта есть процессъ, блестящій въ подробностяхъ, но въ самомъ существѣ своемъ болѣзненный: болѣзненный потому уже, что во все его продолженіе пользуется огромнымъ авторитетомъ теорія разума Канта, которая при всей геніальности ея творца, по моему глубокому убѣжденію, противорѣчитъ истинной природѣ нашего ума и психологически необоснована. Поэтому далѣе систему Гегеля я не могу считать послѣднимъ словомъ раціонализма. Я не въ состояніи вообразить себѣ, чтобы послѣднее слово разума, предоставленнаго собственнымъ силамъ, содержало внутреннее противорѣчіе,—а что такое противорѣчіе заключается въ міросозерцаніи Гегеля, съ этимъ согласенъ и самъ Соловьевъ. Я рѣшительно держусь того мнѣнія, что разумъ,—и тогда, когда онъ дѣйствуетъ отъ себя и руководствуется тою очевидностью, которая лежитъ въ немъ самомъ,—можетъ приходить къ нѣкоторымъ положительнымъ и прочнымъ результатамъ.

Второй пунктъ моего разногласія съ г. Соловьевымъ могу указать въ его отношеніи къ *теософіи*. Между умозрительною системою метафизики и между теософіей Соловьевъ не ставитъ никакого различія, никакой ясно обозначенной грани. Для него истинная метафизика есть непремѣнно теософія, и, наоборотъ, теософія есть единственная метафизика. Съ этимъ взглядомъ я никакъ не могу согласиться. Теософію и умозрительную онтологію никакъ не должно смѣшивать между собою. Я не отрицаю теософіи, хотя всѣ попытки придать ей систематическую форму, такъ думаю, до сихъ поръ шли по ложному пути. Тѣмъ не менѣе я убѣжденъ, что задача теософіи очень мало напоминаетъ то, что составляетъ предметъ чистой метафизики. Метафизика имѣетъ своимъ содержаніемъ необходимыя истины разума и только ихъ. Теософія стремится раскрыть всю полноту идеальнаго смысла Божественной и міровой жизни во всѣхъ ея конкретныхъ перипетіяхъ. При такой задачѣ очень мало надежды, чтобы теософія когда-нибудь возвысилась надъ сужденіями только приблизительными и вѣроятными. Безусловной логической достовѣрности ея выводы

имѣть не могутъ. Если она составитъ когда-нибудь отдѣлъ философской науки, то лишь въ качествѣ прикладной ея части. Еще цѣлесообразнѣе было бы назвать ее *умозрительнымъ богословіемъ*. Этимъ названіемъ лучше обозначается ея положеніе среди другихъ отраслей философіи: она отправляется отъ истинъ вѣры, она предполагаетъ ихъ уже данными. Но именно поэтому она не принадлежитъ къ сферѣ чистаго знанія, ея содержаніе не ограничивается началами, въ своей необходимости выводимыми отвлеченною мыслью.

Это заставляетъ различать ее отъ умозрительной метафизики. Если знаніе, именно *въ качествѣ знанія*, должно быть достовѣрнымъ и прочнымъ цѣлымъ, оно должно опираться на истины, очевидныя для всякаго ума. Я глубоко увѣренъ, что рано или поздно система такихъ истинъ получитъ общее и непоколебимое признаніе. До сихъ поръ было другое: въ исторіи замѣчается постоянная смѣна; довѣріе къ силамъ разума, возбуждающее богатое творчество философской мысли, обыкновенно уступаетъ мѣсто разочарованію въ нихъ, даже отрицанію самой возможности знать истину. Но и такое отрицаніе никогда не удерживалось долго: за періодомъ сомнѣній всегда вновь наступаетъ расцвѣтъ философскаго творчества. Какъ объяснить такое явленіе? Отрицаніе всегда влечетъ къ полному опустошенію ума. Оно осуждаетъ мысль на мучительное и вынужденное бездѣйствіе въ наиболѣе неотступныхъ вопросахъ; оно ставитъ такое бездѣйствіе въ недопускающее исключеній правило, въ неотмѣнный законъ: вотъ почему оно невыносимо для мысли.

Можно поэтому сказать: *дѣло философіи есть дѣло свободы разума*. Разумъ такая сила, которая не выноситъ внѣшнихъ стѣсненій; мысль мельчаетъ и падаетъ, когда надъ ней виситъ внѣшній запретъ. Она падаетъ тѣмъ болѣе, когда этотъ запретъ выставляется, какъ собственный законъ разума, когда разумъ, ради него самого, принуждаютъ отречься отъ дѣятельности, сродной его существу. Мысли нельзя насильно предписать рамокъ, изъ которыхъ она не смѣла бы выйти и въ которыя она должна замкнуться навѣки. Напротивъ, самъ разумъ останавливается тамъ, гдѣ кончается область очевиднаго и познаваемаго, когда удовлетворены требованія, на которыя онъ имѣетъ право и безъ которыхъ онъ не можетъ существовать.

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЯ ЗАДАЧИ ФИЛОСОФІИ.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ОБЛАСТЬ УМОЗРИТЕЛЬНЫХЪ ВОПРОСОВЪ.

ВВЕДЕНІЕ.

Глубокое паденіе метафизической философіи въ настоящее время есть фактъ, который не можетъ подлежать сомнѣнію. Въ глазахъ огромнаго большинства образованныхъ людей объективное достоинство всякихъ апріорныхъ построеній объ истинно сущемъ немногимъ или вовсе не возвышается надъ фантастическими предположеніями такихъ, прежде широко господствовавшихъ, а теперь давно забытыхъ наукъ, каковы алхимія и астрологія. Въ попыткахъ человѣческаго ума рѣшать вопросъ о первыхъ причинахъ, истинной природѣ и окончательномъ назначеніи вещей,—попыткахъ, проходящихъ черезъ всю исторію человѣческаго рода,—хотятъ видѣть только рядъ грубыхъ логическихъ ошибокъ или произвольное творчество фантазіи и ничего болѣе. Льюисъ, конечно, былъ правъ, начавши свою исторію философіи слѣдующими словами: „Во всей Европѣ философія потеряла кредитъ“.

А между тѣмъ еще въ первой половинѣ XIX вѣка нѣмецкая метафизика въ разныхъ формахъ и видоизмѣненіяхъ, прямо или путемъ косвенныхъ вліяній, почти безраздѣльно царила надъ мыслящими умами большей части Европы. И эта метафизика заявляла такія огромныя

притязанія, распространяла свою область такъ далеко, что время ея процвѣтанія можно назвать эпохою наибольшаго довѣрія къ метафизическимъ пріемамъ мысли, потому что прежде философія очень рѣдко въ такой степени полагалась на выводы чисто отвлеченнаго мышленія. На метафизику въ то время, очевидно, смотрѣли совсѣмъ иначе, чѣмъ теперь. Что же случилось съ тѣхъ поръ? Отчего безусловную вѣру смѣнило столь же безусловное сомнѣніе?—На этотъ вопросъ существуетъ много отвѣтовъ, но мы остановимся на двухъ главныхъ, наиболѣе для насъ интересныхъ.

Одни говорятъ, что современное паденіе метафизики есть результатъ весьма естественной реакціи противъ крайняго увлеченія ею. Нѣмецкая философія поставила себѣ слишкомъ широкую задачу и была не въ силахъ съ нею справиться. Она искала не только общихъ началъ знанія, но думала объяснить по существу все разнообразіе конкретныхъ явленій и предписывать законы частнымъ наукамъ. Всѣ сферы человѣческаго знанія были замкнуты въ тѣсныя рамки отвлеченной діалектики, и все, что не могло въ нихъ умѣститься, объявлялось ложнымъ и не имѣющимъ права войти въ систему истинной науки. Но такое притязаніе было слишкомъ самонадѣянно,—пріемы абстрактнаго мышленія не настолько богаты, чтобы съ ихъ помощью можно было получить такъ много. Власть метафизики въ непринадлежащей ей области была тиранніей, и протестъ долженъ былъ обнаружиться рано или поздно. Если софистическій характеръ отвлеченно-философскихъ доказательствъ въ рѣшеніи вопросовъ положительной

науки и не былъ ясенъ для всѣхъ, то во всякомъ случаѣ не могъ не возбуждать чувства тягостнаго недоумѣнія и неудовлетворенности во всѣхъ искренно мыслящихъ людяхъ. И это чувство, конечно, только должно было укрѣпляться, когда провозглашенное за откровеніе абсолютной истины иногда оказывалось просто фактически невѣрнымъ. А примѣровъ такой невѣрности можно отыскать немало въ универсальныхъ построеніяхъ Шеллинга, Гегеля и ихъ учениковъ. Въ ихъ рукахъ философія слишкомъ часто обращалась въ пустую формалистику, посредствомъ которой всякую случайную гипотезу можно было облечь въ достоинство аксіомы разума.

Причина паденія философскихъ системъ Шеллинга и Гегеля, разумѣется, лежитъ не въ одномъ только этомъ: самыя начала, отъ которыхъ онѣ отправлялись, были односторонни и носили задатки разложенія. Но что такая односторонность вызвала не смѣну одной метафизики другою, а отрицаніе всякой метафизики вообще, это можно объяснить только чрезмѣрностью требованій отъ метафизики, введенныхъ въ общее сознаніе нѣмецкими философами. Въ немъ такъ слилось понятіе о метафизической философіи съ представленіемъ абсолютнаго и всеобъемлющаго знанія, что признать невозможность второго—значило отрицать первую.

Но слѣдуетъ ли въ самомъ дѣлѣ одно изъ другого? Пусть всеобъемлющее, саморазвитіемъ чистой мысли построенное знаніе, которое при этомъ обладало бы абсолютною достовѣрностью, невозможно: значитъ ли

это, что лишь такое знаніе заслуживаетъ довѣрія, которое, строго ограничиваясь областью явленій, все строитъ на основаніи наблюденія и опыта? Только ли чувственно воспринимаемое можетъ быть дѣйствительно познано, или возможны нѣкоторыя сужденія, выходящія за предѣлы субъективно-чувственнаго и утверждающія объективные признаки объективныхъ вещей? Если сужденія послѣдняго рода вообще возможны, метафизика никогда не исчезнетъ, хотя бы ея предѣлы и весьма сузились сравнительно съ широкими выводами философовъ прежняго времени.

Однако немногіе удовлетворяются такою скромною оцѣнкой современнаго антиметафизическаго движенія. Гораздо охотнѣе принимается другое мнѣніе: метафизика безвозвратно принадлежитъ прошлому человѣчества. Исторія метафизическихъ системъ представляетъ изъ себя лишь рядъ заблужденій, послѣдовательно смѣняющихъ другъ друга, безъ всякаго истиннаго движенія впередъ. Процессъ развитія точныхъ наукъ показываетъ, какъ постепенно ограничивается область произвольныхъ умозрѣній, и надо надѣяться, что, наконецъ, наступитъ время, когда всякія притязанія метафизики должны будутъ замолкнуть предъ положительнымъ знаніемъ. Причина неудачи всѣхъ метафизическихъ построеній ясна сама по себѣ: цѣль метафизики заключается въ познаніи сущности или безотносительной природы вещей; но человѣческое знаніе по самому своему существу всецѣло относительно. Поэтому всякая наша попытка узнать безотносительное вводитъ насъ только въ нескончаемый рядъ противорѣчій, и

мы не подвигаемся ни на шагъ въ рѣшеніи невозможной задачи. Область условнаго, область явленій—вотъ что единственно доступно для насъ. Изучая ихъ, мы пользуемся точными методами и доходимъ до полезныхъ и достовѣрныхъ обобщеній. Но дальше законовъ явленій мы не можемъ надѣяться познать что-нибудь, и если захотимъ эти выводы условнаго знанія обратить въ законы вещей въ себѣ, мы тѣмъ самымъ тотчасъ же вступимъ въ ту безвыходно фантастическую область, которая носитъ общее названіе метафизики. Такъ разсуждаетъ школа, обыкновенно называемая позитивною, хотя ея представители раздѣляются на нѣсколько группъ, и изъ нихъ лишь послѣдователи Огюста Конта первоначально обозначались этимъ именемъ.

Различіе обоихъ воззрѣній сводится, очевидно, къ вопросу *о степени относительности человѣческаго знанія*. Одни признаютъ эту относительность въ ограниченномъ только смыслѣ, другіе приписываютъ ей вполнѣ безусловный характеръ. Послѣднее мнѣніе прежде всего утверждаетъ совершенную невозможность достовѣрныхъ сужденій о какихъ бы то ни было безотносительныхъ свойствахъ вещей. Зато, ограничивая знаніе сферою условныхъ явленій, позитивная философія ставитъ себѣ въ особенную заслугу свое строгое отношеніе къ истинѣ: лишь точныя, путемъ дѣйствительно научныхъ методовъ доказанныя истины должны быть содержаніемъ знанія,—съ этимъ тезисомъ, конечно, согласны всѣ ея сторонники. Но что же? Самая точка отправленія этой философіи доказана ли со всею научною строгостью и осмотрительностью? При

оцѣнкѣ современнаго отрицательнаго движенія въ философіи являются слѣдующіе вопросы:

Совершенная невозможность метафизическаго знанія есть ли въ настоящее время точная, со всею научною очевидностью и полнотою обоснованная истина или это—только спорное мнѣніе?

Если признать невозможность метафизики за вещь научно доказанную, то какую общую теорію можно разсматривать какъ ея оправданіе, и существуетъ ли она у позитивной школы?

Очевидно, что такая теорія могла бы явиться лишь какъ выводъ изъ всесторонняго изслѣдованія природы метафизическаго мышленія въ его специфическихъ пріемахъ и особыхъ задачахъ. Только изъ логической несостоятельности такихъ пріемовъ, изъ несоразмѣрности познавательныхъ способностей съ смѣлыми требованіями безусловно достовѣрнаго, по существу своему объективнаго знанія можетъ вытекать невозможность метафизической философіи. Другими словами, такой выводъ предполагаетъ, во-первыхъ, всестороннюю критику метафизическаго мышленія и, во-вторыхъ, твердо установившуюся теорію познанія. Даетъ ли что-нибудь подобное нынѣ господствующее отрицаніе метафизической философіи? Большая часть представителей школы позитивной, въ тѣсномъ смыслѣ слова, т.-е. Контисты, въ этомъ вопросѣ ограничиваются ссылкою на знаменитый законъ трехъ фазисовъ развитія человѣческаго сознанія, указанный Огюстомъ Контомъ. По этому закону каждая изъ нашихъ общихъ идей, каждая вѣтвь нашихъ познаній послѣдовательно проходитъ че-

резъ три различныя теоретическія состоянія: состояніе теологическое или фиктивное, состояніе метафизическое или абстрактное и состояніе научное или положительное. Въ теологическомъ состояніи умъ человѣка, направляясь къ разслѣдованію внутренней природы вещей, къ первымъ и конечнымъ причинамъ всѣхъ явленій, представляетъ ихъ произведенными прямымъ и непрерывнымъ дѣйствіемъ сверхъестественныхъ дѣятелей. Въ состояніи метафизическомъ сверхъестественные дѣятели замѣняются представленіемъ объ абстрактныхъ силахъ или сущностяхъ вещей. Въ состояніи положительномъ человѣческій умъ, отказавшись отъ познанія начала и конечнаго назначенія вселенной, такъ какъ такое познаніе невозможно, стремится только открыть дѣйствующіе законы явленій, т.-е. неизмѣнныя отношенія ихъ послѣдовательности и подобія. Нѣтъ сомнѣнія, что законъ Конта осуждаетъ на безнадежную несостоятельность всякія когда-либо существовавшія метафизическія теоріи. Но самъ онъ можетъ ли обойтись безъ установившейся теоріи познанія или, напротивъ, предполагаетъ ее какъ свое единственно мыслимое оправданіе? Отвѣтъ едва ли долженъ возбуждать сомнѣнія.

На законъ Конта нужно смотрѣть или какъ на обобщеніе изъ наблюденій надъ историческою жизнью человѣчества, или какъ на выводъ изъ дознанной ограниченности человѣческихъ способностей. Но можетъ ли онъ быть первымъ? Онъ обнимаетъ всю исторію человѣчества въ ея цѣломъ,—дозволительно ли такой всеобщій характеръ придавать наблюденіямъ надъ явле-

ніями сравнительно очень короткаго періода исторіи, если внутренній смыслъ этихъ явленій нами не опредѣленъ заранѣе? Далѣе, точно ли историческіе факты непреложнымъ образомъ доказываютъ послѣдовательную смѣну трехъ міросозерцаній, взаимно другъ друга исключающихъ? Во-первыхъ, ни метафизика, ни положительная наука въ ихъ развитомъ состояніи никогда не были общимъ достояніемъ всего человѣческаго рода; во-вторыхъ, если въ теологіи, метафизикѣ и положительномъ знаніи видѣть лишь три особыя точки зрѣнія на существующее, то нѣтъ основанія предполагать ихъ постепенное появленіе въ исторіи другъ за другомъ. Напротивъ, въ самыя отдаленныя эпохи своего бытія люди всегда имѣли, кромѣ чисто религіозныхъ представленій о живыхъ дѣятеляхъ, управляющихъ міромъ, и нѣкоторыя, безъ сомнѣнія очень грубыя, идеи о внутренней природѣ и строеніи вещей, а также извѣстный запасъ положительныхъ свѣдѣній, полученныхъ изъ опыта. Правда, отъ скудныхъ обобщеній дикаря до высокаго состоянія положительной науки въ настоящее время шагъ огромный; но вѣдь и отъ грубаго фетишизма до христіанства также разстояніе не маленькое. Поэтому теологія, метафизика и положительное знаніе не суть явленія, другъ за другомъ слѣдующія и другъ друга вытѣсняющія, но всегда существовали и развивались совмѣстно. Справедливо, что эти три области идей безразлично смѣшивались въ сознаніи первобытнаго человѣка и только въ процессѣ послѣдующаго развитія выдѣлились другъ отъ друга. Но тогда почему же и фактъ эмансипаціи положительныхъ наукъ

отъ вліяній теологическихъ и метафизическихъ, приводимый Контомъ какъ главное доказательство вѣрности его закона, не понятъ только въ смыслѣ частнаго случая одного общаго факта, который заключается въ постепенномъ обособленіи трехъ категорій идей, различныхъ по существу? Въ самомъ дѣлѣ, наиболѣе важное подтвержденіе своего закона Контъ видитъ въ неопредѣленности и безсодержательности теологическихъ и метафизическихъ объясненій феноменовъ природы и въ невозможности путемъ такихъ гипотезъ открыть дѣйствительные законы явленій. Замѣчаніе было бы очень вѣскимъ, если бы религія и философія ставили своею главною задачей истолкованіе отдѣльныхъ явленій природы. Но кто не знаетъ, что такое пониманіе вовсе не сообразно съ ихъ истинною сущностью, и что какъ религія въ своихъ теоретическихъ положеніяхъ, такъ и философія одинаково стремятся прежде всего объяснить происхожденіе, общій смыслъ и конечное назначеніе существующаго въ его общности и цѣлости, т.-е. начинаютъ именно тамъ, гдѣ положительное знаніе останавливается? А если такъ, почему положительное знаніе должно непремѣнно упразднить и философію, и религію, и почему, напротивъ, не предположить для будущаго человѣчества возможности полной гармоніи между этими тремя сферами? И дѣйствительно, мы видимъ, что философы религіознаго направленія постоянно стремятся къ такому объединенію знанія. Удастся ли имъ когда-нибудь привести въ исполненіе свою задачу, этого историкъ не можетъ сказать съ увѣренностью; но, съ другой стороны, нельзя развѣ просто

хотя бы вообразить себѣ только такое идеальное состояніе знанія, когда со всею точностью доказанные законы явленій сочетаются съ глубокимъ пониманіемъ внутренней природы вещей, опредѣляющей собою эти законы къ бытію, а сама эта природа найдетъ свое окончательное объясненіе въ идеѣ разумно-духовнаго абсолютнаго начала? Историческіе факты сами по себѣ ничего не говорятъ противъ возможности такихъ предположеній.

Сдѣланныя сейчасъ замѣчанія о законѣ Конта не представляютъ изъ себя ничего новаго; недостатки его указывались уже неоднократно. Но сила ихъ, конечно, не въ новизнѣ, а въ томъ, что хотя подобныя возраженія были много уже разъ высказаны, они не нашли, сколько намъ извѣстно, настоящаго отвѣта со стороны многочисленныхъ представителей позитивной философіи. Послѣдніе предпочитаютъ вовсе игнорировать критику своихъ противниковъ,—лучшее доказательство ея справедливости. Смѣло можно сказать, что съ чисто исторической точки зрѣнія законъ Конта есть одна изъ тѣхъ философскихъ схемъ исторіи, какихъ много появлялось въ первой половинѣ XIX столѣтія, — ничѣмъ не хуже да и не лучше другихъ. Въ самомъ дѣлѣ, единственное его оправданіе состоитъ въ *предполагаемой относительности и ограниченности человѣческаго познанія*. Самъ Контъ, однако, не думалъ доказывать это краеугольное положеніе своего философскаго міросозерцанія; онъ принялъ его за истину, доказанную прежде, отъ которой и отправлялся во всѣхъ своихъ выводахъ. Гносеологическаго вопроса Контъ

почти не касался, да и не могъ его рѣшать по самому существу своей философіи, такъ какъ въ его іерархіи наукъ общей логикѣ и психологіи не было отведено самостоятельнаго мѣста, а теорія познанія, конечно, стоитъ въ ближайшей связи съ этими двумя науками.

Послѣдующіе философы позитивной или эмпирической школы старались возмѣстить этотъ недостатокъ въ системѣ Конта. Такъ, наиболѣе между ними выдающійся Джонъ Стюартъ Милль въ своей Логикѣ отправлялся отъ той общей идеи, что всякое дѣйствительное познаніе въ своемъ первомъ источникѣ предполагаетъ наблюденіе и индукцію. Этимъ самымъ уже рѣшался вопросъ о метафизикѣ, потому что никакіе онтологическіе вопросы не могутъ быть разрѣшены путемъ индуктивныхъ обобщеній отъ наблюденія и опыта (глубокая связь между исключительнымъ признаніемъ индуктивнаго метода и отрицаніемъ возможности всякаго онтологическаго познанія будетъ показана далѣе). Но, однако, чтобы дать научную доказательность этому главному гносеологическому положенію Миллевой логики, слѣдовало бы его подтвердить тщательнымъ анализомъ метафизическаго мышленія, существованіе котораго во всякомъ случаѣ есть неопровержимый фактъ исторіи идей. Дѣло можно было бы считать оконченнымъ лишь тогда, когда было бы доказано, что основныя истины метафизики суть не болѣе какъ путемъ незаконныхъ и логически несостоятельныхъ пріемовъ распространенныя индуктивныя обобщенія. Нельзя сказать, чтобы Милль вовсе не касался этого вопроса,—онъ не разъ пытается доказать индуктивное происхожденіе такъ

называемыхъ необходимыхъ или очевидныхъ истинъ,— но онъ произвольно сосредоточиваетъ свое главное вниманіе на происхожденіи математическихъ аксіомъ. Даже и въ этомъ частномъ вопросѣ его выводы не вполнѣ рѣшительны: онъ старается показать не столько *несомнѣнность* индуктивнаго происхожденія основныхъ истинъ математики, сколько *возможность* его; характеръ его доказательствъ полемическій,—они сводятся лишь къ тому утвержденію, что въ мысли объ индуктивномъ происхожденіи аксіомъ нѣтъ внутренняго противорѣчія.

Относительно вопросовъ спеціально метафизическихъ Милль въ своей логикѣ не дѣлаетъ никакой попытки систематическаго анализа. Наиболѣе выразительный примѣръ метода, которому слѣдовалъ Милль въ своемъ анализѣ метафизическихъ идей, представляетъ глава объ апріористическихъ заблужденіяхъ. Хотя и въ ней на ряду съ тезисами метафизиковъ разсматриваются положенія, чуждыя философіи, напримѣръ, нѣкоторые законы механики и, наконецъ, просто различные человѣческіе предразсудки, но въ ней Милль все-же стремится съ возможною опредѣленностью указать общій принципъ всякихъ заблужденій апріористическаго мышленія и, слѣдовательно, также источникъ спеціально-метафизическихъ заблужденій. По его мнѣнію, этотъ принципъ заключается въ склонности нашего ума предполагать, что *истинное относительно нашихъ идей о вещахъ должно быть истинно и относительно самыхъ вещей.* Иначе—эта склонность выражается въ двухъ положеніяхъ, имѣющихъ притязаніе на достовѣрность ак-

сіомъ: *вещи, которыхъ мы не можемъ представить себѣ вмѣстѣ, не могутъ сосуществовать; вещи, которыя мы (съ необходимостью) представляемъ себѣ вмѣстѣ, должны сосуществовать.* Люди, принимающіе эти мнимыя аксіомы, не думаютъ о томъ, что идея не можетъ заставить факты сообразоваться съ нею; и метафизики всѣхъ вѣковъ тратятъ свой трудъ на выпутываніе изъ своихъ идей о вещахъ того, что они сами въ нихъ впутали. Приговоръ очень суровый, но нельзя въ то же время не признать, что критика Милля имѣетъ недостатки весьма существенные. Во-первыхъ, самое выраженіе, которое дается мнимымъ аксіомамъ апріорнаго мышленія, не отличается точностью. Апріористическое знаніе и въ частности метафизика имѣютъ дѣло не съ одними только законами совмѣстности вещей, а слѣдовательно, и основныя аксіомы такого знанія не должны бы были ограничиваться ихъ совмѣстнымъ существованіемъ. Самъ Милль долженъ былъ расширить ихъ смыслъ и, видоизмѣнивъ вторую формулу, выразилъ ее такъ: чего нельзя себѣ представить, то должно быть ложно. Но гораздо болѣе важное замѣчаніе можно сдѣлать относительно внутренняго смысла, какой влагаетъ Милль въ выставляемое имъ основное предположеніе всякаго апріорнаго мышленія. Безъ сомнѣнія, ни одинъ метафизикъ никогда серьезно не думалъ, что связь идей въ его головѣ производитъ связь вещей во внѣшнемъ мірѣ; это было бы слишкомъ нелѣпо, да наконецъ, чтобы признать существованіе необходимыхъ истинъ, и не нужно такъ много: достаточно сдѣлать гораздо болѣе скромное предположеніе, что наши идеи

суть дѣйствительныя изображенія свойствъ и аттрибутовъ вещей,—слѣдовательно, отношенія, замѣченныя между идеями, присущи и вещамъ. Если именно это воззрѣніе подразумѣваетъ Милль въ своихъ двухъ формулахъ и если въ немъ видитъ главную причину заблужденій метафизиковъ, то онъ беретъ на себя, конечно, несравненно болѣе, чѣмъ хочетъ самъ. Такое воззрѣніе не есть специфическое убѣжденіе метафизика, а составляетъ неизбѣжное предположеніе всякаго знанія вообще. Наше довѣріе къ какому бы то ни было акту мысли безмолвно предполагаетъ вѣру въ соотвѣтствіе идей и вещей. Когда я отъ ряда единичныхъ фактовъ черезъ наведеніе прихожу къ общему закону и въ новыхъ фактахъ нахожу подтвержденіе и повѣрку моего вывода, я могу видѣть въ моихъ умственныхъ дѣйствіяхъ характеръ истины лишь въ томъ случаѣ, если согласіе идеальнаго представленія о фактѣ съ идеальнымъ представленіемъ о законѣ совершенно равняется для меня дѣйствительному соотвѣтствію факта и закона. Разъ мною овладѣваетъ сомнѣніе въ этомъ тождествѣ, для меня уже невозможно никакое знаніе, потому что внѣ моихъ идеальныхъ представленій я не могу мыслить ни о фактѣ, ни о законѣ. Вопросъ о томъ, суть ли наши идеи отображенія дѣйствительныхъ свойствъ вещей или только фикціи нашего ума, не содержащія въ себѣ истины, хотя бы и появившіяся въ нашемъ сознаніи по поводу воспріятій опыта,—есть роковой вопросъ не только для философіи, но и для всякаго знанія вообще, ибо при второмъ его рѣшеніи открывается широкій путь самому безграничному скептицизму. И если

только одно апріористическое знаніе опирается на заблужденіе, послѣднее должно заключаться не въ простомъ утвержденіи соотвѣтствія идей и вещей, а въ чемъ-нибудь другомъ.

Далѣе Милль постоянно отождествляетъ *немыслимое* съ *непредставляемымъ*, при чемъ вездѣ лишь предполагаетъ такое тождество, не пытаясь его доказывать. Въ этомъ, по нашему мнѣнію, самый главный недостатокъ его аргументовъ противъ необходимыхъ истинъ. Не только въ философіи, но и въ обыденномъ сознаніи наглядныя представленія обыкновенно различаютъ отъ общихъ идей. Съ такой точки зрѣнія, немыслимое не будетъ непремѣнно неудобопредставляемымъ, какъ, наоборотъ, и неудобопредставляемое или невообразимое—немыслимымъ. И дѣйствительно, можно указать немало случаевъ несовпаденія обоихъ понятій. Я, напримѣръ, могу весьма отчетливо мыслить разстояніе солнца отъ земли; но, конечно, никакими усиліями воображенія не достигну того, чтобы наглядно и осязательно представить его себѣ. Я могу мыслить очень большія, даже безконечныя числа, но фантазія моя совершенно отказывается представить сколько-нибудь сложное число во всѣхъ составляющихъ его единицахъ. Такихъ примѣровъ можно указать великое множество. Обратно, есть вещи удобопредставляемыя, но которыхъ я не мыслю существующими при наличномъ состояніи моихъ познаній. Я легко могу представить себѣ тѣло безъ всякой тяжести, но, размышляя о реальной природѣ, непремѣнно предполагаю нѣкоторый вѣсъ у всякаго тѣлеснаго предмета.

Довольно многочисленные психологи, примыкающіе къ традиціямъ номинализма, пытаются свести все содержаніе мышленія на наглядныя представленія, вызываемыя общими названіями по неизбѣжнымъ законамъ ассоціаціи идей. Милль, очевидно, держится этой теоріи. Однако, всѣ старанія, употребленныя до сихъ поръ, чтобы доказать ее, остаются очень неудачными, если имѣть въ виду поражающую неясность въ анализѣ процессовъ отвлеченнаго мышленія, которая отмѣчаетъ попытки подобнаго рода. Мысля понятіе *человѣкъ* вообще,—такъ приблизительно разсуждаютъ эти психологи,—я непремѣнно представляю какого-нибудь конкретнаго человѣка, и общность моей мысли заключается лишь въ томъ, что я, употребляя имя *человѣкъ*, сознаю при этомъ возможность назвать этимъ именемъ и всякое другое существо, имѣющее нѣкоторыя опредѣленныя общія качества съ представляемымъ мною лицомъ. Нетрудно замѣтить, что такое объясненіе убиваетъ само себя. Какъ сознать возможность употребить извѣстное названіе для всякаго человѣка, не имѣя предварительно идеи уже ни о какомъ-нибудь опредѣленномъ индивидуальномъ человѣкѣ (ибо такая идея ничему бы не помогла), но о всякомъ человѣкѣ вообще? Какъ бы мы ни понимали это сознаніе общей возможности употребить имя такъ или иначе, какую бы степень опредѣленности ни приписывали мы ему, оно во всякомъ случаѣ не можетъ быть тождественно съ нагляднымъ представленіемъ отдѣльныхъ предметовъ. Отождествленіе общихъ идей съ сопровождающими ихъ въ нашемъ сознаніи конкретными образами еще

имѣетъ нѣкоторое правдоподобіе для понятій, стоящихъ на низшихъ ступеняхъ отвлеченія отъ непосредственно созерцаемаго чувственнаго матеріала. Но какія наглядныя представленія, какія возобновленныя по невольной ассоціаціи слуховыя, зрительныя или мускульныя ощущенія составляютъ содержаніе такихъ, напримѣръ, понятій, какъ *государство, общество, наука?* Обыкновенно возражаютъ, что въ подобныхъ случаяхъ ассоціаціи идей бываютъ слишкомъ сложны, а потому неуловимы для самонаблюденія и непередаваемы. Но если мы въ этихъ понятіяхъ мыслимъ только наглядныя представленія, если эти наглядныя представленія, съ другой стороны, неуловимы для нашего сознанія,— не значитъ ли это, что самыя понятія неуловимы для ума, т.-е. что мы въ нихъ ровно ничего не мыслимъ? Выводъ странный, но отъ него трудно отдѣлаться.

Впрочемъ, допустивъ даже, что общія идеи возникаютъ просто изъ различнаго сочетанія наглядныхъ представленій, мы все-таки должны будемъ согласиться, что существованіе представленій въ формѣ понятій есть для нихъ состояніе специфическое, особенное, и, стало-быть, мысль во всякомъ случаѣ отличается отъ представленія хотя бы такъ, какъ всякій видъ отличается отъ своего рода; слѣдовательно, даже и для номинализма *немыслимость* не можетъ быть отождествляема съ *неудобопредставляемостью*.

Если такимъ образомъ даже эти два понятія безразлично смѣшиваются въ логикѣ Милля, то нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ нигдѣ не дѣлаетъ попытки указать различныя категоріи вещей немыслимыхъ, то-есть

опредѣлить *различные виды немыслимости*. А между тѣмъ слово *немыслимость*, взятое и въ собственномъ значеніи, употребляется не всегда одинаково. Возьмемъ нѣсколько примѣровъ. Когда мнѣ скажутъ: круглый квадратъ, часть бо́льшая цѣлаго, — я не пойму этихъ выраженій, и то, что ими обозначается, будетъ для меня безусловно немыслимою вещью. Но когда нѣкоторымъ противникамъ Колумба говорили объ антиподахъ, вѣдь послѣдніе имъ казались также совершенно немыслимыми существами? Одинакова ли немыслимость въ обоихъ примѣрахъ? Пока слова *круглый* и *квадратъ* сохранятъ то значеніе, которое имъ приписывается теперь,—съ выраженіемъ *круглый квадратъ* мы не будемъ соединять никакой опредѣленной идеи, потому что съ содержаніемъ понятія квадратъ признакъ круглоты несовмѣстимъ. Трудно сказать, какое огромное и коренное перерожденіе должно претерпѣть человѣческое сознаніе, чтобы выраженія, подобныя приведеннымъ, для него перестали быть *сочетаніемъ словъ, не вызывающимъ никакой идеи,* или, если обратиться къ разбираемому примѣру, чтобы круглота, оставаясь круглотою, была понята какъ качество квадрата, въ которомъ, тѣмъ не менѣе, мыслилось бы то же самое, что мыслится и теперь. Здѣсь является немыслимость *логическая* или *идеальная,* т.-е. такая, которая лежитъ въ самой природѣ понятій: ясно сознанные признаки одного исключаютъ признаки другого, и только если сознаніе перестанетъ быть самимъ собою, можно представить это отношеніе понятій измѣнившимся. Такого рода немыслимость получается во всѣхъ тѣхъ случаяхъ,

когда утверждаютъ что-либо противоположное очевиднымъ аксіомамъ разума. Въ примѣрѣ антиподовъ условія совсѣмъ другія. Что собственно не дозволяло современникамъ Колумба думать, что существуютъ люди на другой сторонѣ земли, противоположной той, на которой они сами живутъ? — То, что тогда выходило, что есть люди, которые ходятъ вверхъ ногами. Но развѣ человѣческая фантазія совсѣмъ неспособна представить такую вещь? — Очевидно, этого сказать невозможно. Довольно самаго поверхностнаго знакомства съ миѳологіями различныхъ народовъ, чтобъ убѣдиться, что и болѣе прихотливые образы создавались еще въ самыя первобытныя эпохи жизни человѣчества. Или между содержаніемъ понятія *человѣкъ* и признакомъ хожденія внизъ головою замѣчается внутреннее противорѣчіе? — Этого опять никакъ нельзя сказать потому уже, что понятія *вверхъ* и *внизъ* не заключаютъ въ себѣ отчетливыхъ логическихъ признаковъ, будучи прямо взяты изъ міра наглядныхъ представленій. Итакъ, антиподъ и воображаемъ и отвлеченно мыслимъ, и это—не только для насъ, а для всякаго ума, въ чемъ заключается его отличіе отъ такихъ идей, какъ круглый квадратъ или часть бо́льшая цѣлаго, которыхъ ни вообразить, ни отвлеченно мыслить нельзя. Если же нѣкоторые современники Колумба все-таки считали антиподовъ невозможными, то къ этому ихъ побуждала не внутренняя логическая несообразность понятія «антиподъ», а смутное и невѣрное пониманіе законовъ силы тяжести. Источникъ, изъ котораго исходитъ ея дѣйствіе, полагался гдѣ-то безгранично внизу обитаемой

нами поверхности. При этомъ антиподы дѣйствительно казались немыслимыми, но не въ силу внутренняго противорѣчія въ понятіи о нихъ, а потому, что господствовавшее въ умахъ, отрицавшихъ ихъ возможность, представленіе о мірѣ и его законахъ не допускало признать за ними *фактическое существованіе*. Иными словами, здѣсь была не *логическая*, а *реальная* немыслимость, т.-е. немыслимость совсѣмъ другого рода. Милль не обратилъ вниманія на это совершенно неизбѣжное различіе [1]), но, пользуясь употребленіемъ одного и того же отвлеченнаго термина, отождествилъ обозначаемыя имъ вещи и отъ измѣнчивости и условности всего реально-немыслимаго или немыслимаго *за фактъ* сдѣлалъ выводъ къ неустойчивости всего немыслимаго *логически* въ настоящемъ значеніи этого слова, — софизмъ слишкомъ прозрачный, чтобы имъ можно было оправдать отрицаніе необходимыхъ истинъ разума. Очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что считать что-нибудь недѣйствительнымъ или невѣроятнымъ не значитъ еще быть неспособнымъ мыслить это невѣроятное.

Здѣсь мы не можемъ пускаться въ болѣе подробный разборъ знаменитаго сочиненія Милля. Скажемъ только, что по самой задачѣ его логики всѣ замѣчанія, соприкасающіяся съ теоріей познанія, по необходимости носятъ въ ней характеръ *эпизодическій*. Какъ всякая логика, она имѣетъ своимъ главнымъ предметомъ логическіе пріемы мышленія, при чемъ авторъ ея съ на-

[1]) По крайней мѣрѣ тамъ, гдѣ онъ обсуждаетъ вопросъ принципіально. По частному поводу онъ самъ ссылается на это различіе. (A System of Logic, vol. I, book II, chapt. VII).

мѣреніемъ уклонялся отъ рѣшенія вопросовъ, ближайшимъ образомъ относящихся къ психологіи, а потому она по самому своему характеру не можетъ дать отвѣта въ вопросѣ о границахъ человѣческаго разума.

Повидимому, большее значеніе въ этомъ смыслѣ имѣетъ другое сочиненіе Милля: «Обзоръ философіи Вилліама Гамильтона». Въ немъ Милль даетъ замѣчательно остроумную и тонкую критику теорій этого мыслителя, и при этомъ ему нерѣдко приходится имѣть дѣло съ положеніями чисто-метафизическаго свойства. Но все же нельзя смотрѣть на это сочиненіе, какъ на анализъ метафизическаго мышленія вообще: во-первыхъ, Гамильтонъ — представитель лишь одной философской школы, и школы, развивавшей совершенно своеобразныя идеи, которыя никакъ не могутъ служить типическимъ выраженіемъ всякой метафизической философіи; онъ даже не можетъ быть названъ метафизикомъ въ строгомъ смыслѣ слова: онъ знаменитъ, какъ защитникъ теоріи относительности человѣческаго познанія и если допускалъ познаваемость нѣкоторыхъ опредѣленій, принадлежащихъ вещамъ въ себѣ, то лишь путемъ непосредственнаго воспріятія. Во-вторыхъ, Милль въ своей критикѣ удѣляетъ слишкомъ много вниманія разбору внутреннихъ непослѣдовательностей и противорѣчій, встрѣчающихся въ сочиненіяхъ Гамильтона. Эти противорѣчія, конечно, имѣютъ свое значеніе для характеристики образа мыслей этого философа, но едва ли имъ можно придавать общій интересъ.

Я нарочно остановилъ вниманіе читателя на произ-

веденіяхъ Милля. Среди всѣхъ мыслителей позитивистическаго лагеря онъ отличается наибольшею силою логики, наибольшею послѣдовательностью, наибольшею способностью къ обобщенію вопросовъ. Въ этомъ краткомъ введеніи я не могъ сдѣлать подробнаго очерка всѣхъ ученій, возникшихъ въ связи съ разочарованіемъ въ возможности метафизическаго знанія. Поэтому ограничиваюсь только ссылкою на признанныхъ вождей позитивизма, Огюста Конта и Милля. Во всякомъ случаѣ они лучше другихъ могутъ дать понятіе о состояніи занимающаго насъ вопроса въ позитивной школѣ. Ученики ихъ по большей части только повторяютъ уже сказанное ими. Общій выводъ долженъ быть одинъ: позитивная школа въ отрицаніи метафизической философіи немного прибавила къ тому, что было высказано раньше ея эмпиризмомъ и сенсуализмомъ въ Англіи и Франціи. Не въ лучшемъ положеніи находится школа новокантіанцевъ, въ послѣднее время такъ распространившаяся, въ своей окончательной оцѣнкѣ метафизическихъ идей, за исключеніемъ нѣкоторыхъ частностей, почти неразличимо сливающаяся съ позитивизмомъ. Точкой отправленія для ея представителей служитъ теорія разума Канта, принимаемая на вѣру и безъ критики даже въ самыхъ темныхъ и сомнительныхъ своихъ пунктахъ, повидимому наиболѣе нуждающихся въ доказательствахъ и провѣркѣ, и въ то же время урѣзываемая и искажаемая въ наиболѣе драгоцѣнныхъ проявленіяхъ кантовскаго генія. Вообще, читая новѣйшихъ скептиковъ въ метафизикѣ, къ какимъ бы подраздѣленіямъ и группамъ они

ни принадлежали, выносишь убѣжденіе, что они слишкомъ часто съ притязательностью огульнаго отрицанія соединяютъ замѣтное отсутствіе оригинальныхъ мыслей. Причина этого явленія понятна. И позитивисты, и послѣдователи Канта всѣхъ оттѣнковъ одинаково громко провозглашаютъ, что время смѣлыхъ гипотезъ въ наукѣ о духѣ теперь прошло невозвратно,—то время, когда всякое построеніе духовныхъ способностей, въ сущности вытекавшее изъ совершенно метафизическихъ началъ (все равно, откуда бы эти начала ни заимствовались,—изъ матеріализма или спиритуализма), принималось на вѣру при малѣйшемъ правдоподобіи; что теперь требуются посылки, дѣйствительно доказанныя научнымъ путемъ. Между тѣмъ психологія, хотя эта наука и успѣла за послѣднее время значительно двинуться впередъ въ нѣкоторыхъ своихъ частяхъ (главнымъ образомъ въ рѣшеніи вопросовъ психофизіологическихъ), до сихъ поръ оказывается еще очень несовершенною и несостоятельною въ объясненіи такихъ сложныхъ явленій, какъ разумъ, воля, творчество. Въ этой области, можно сказать, она почти еще ни на шагъ не тронулась. Но, съ другой стороны, вполнѣ очевидно, что тогда только съ подлиннымъ правомъ можно будетъ указать непобѣдимыя границы разума, когда наука будетъ въ состояніи отвѣчать съ совершенною опредѣленностью на слѣдующіе, напримѣръ, вопросы: какова психическая природа концепцій разума,—въ чемъ заключается душевная дѣятельность, называемая отвлеченіемъ,—въ чемъ состоитъ различіе между представленіями, понятіями и идеями, и суще-

ствуетъ ли это различіе,—какимъ путемъ создаются новыя идеи,—изъ какихъ элементарныхъ дѣятельностей души слагается сужденіе и т. д.,—то-есть, когда творческая дѣятельность ума будетъ выяснена дѣйствительно.

А до тѣхъ поръ споръ между метафизикой и опытомъ, между философіей и скептицизмомъ далеко еще не приведенъ къ концу. Однако, въ большинствѣ случаевъ смотрятъ на дѣло совсѣмъ иначе и просто игнорируютъ область метафизическихъ вопросовъ. Нельзя даже сказать, чтобы спеціальный характеръ и особыя задачи метафизической философіи понимались хотя бы съ приблизительною точностью. Правда, слова: *метафизика, метафизическій*, употребляются очень часто въ современной литературѣ, но больше для выраженія порицанія и презрѣнія. Между тѣмъ, установленіе опредѣленнаго значенія за терминами есть первое и необходимое условіе всякаго спора, тѣмъ болѣе философскаго. Враждебное отношеніе къ метафизикѣ понятно для того времени, когда она своимъ сухимъ формализмомъ и своими нетерпимыми притязаніями представляла значительное препятствіе для развитія положительныхъ наукъ. Тогда вражда и часто несправедливыя обвиненія объяснялись настоятельною потребностію въ свободѣ изслѣдованія и страстнымъ увлеченіемъ борьбою. Теперь метафизика не только упала во мнѣніи толпы, но обнаруживаетъ и глубокое внутреннее безплодіе: наше время не произвело ни великихъ идей, ни великихъ именъ въ этой сферѣ. Не пора ли перестать бояться сраженнаго врага и отнестись къ нему

объективно и безпристрастно? Допустимъ даже, что религіозныя и метафизическія идеи представляютъ изъ себя лишь хаосъ всякихъ заблужденій; но вѣдь этими заблужденіями двигалась исторія человѣчества; этого достаточно, чтобъ отнестись къ нимъ съ уваженіемъ и справедливостью.

Итакъ, вотъ вопросы огромной важности при современномъ состояніи философской науки:

1. Что такое метафизика? Гдѣ начинается ея область? Отъ рѣшенія какихъ вопросовъ должны мы совершенно и навсегда отказаться, отрицая возможность ея?

2. Почему метафизика отрицается? Какія доселѣ выработаны основанія для такого отрицанія и насколько тверды и безспорны эти основанія?

ГЛАВА I.

Опытное знаніе и метафизическая философія.

Неопредѣленность обыкновенныхъ представленій о метафизической философіи. Критика позитивной теоріи метафизики.

Что такое метафизика? Задачи метафизическаго знанія или того, что на обыкновенномъ языкѣ выдѣляютъ изъ ряда другихъ наукъ подъ именемъ *философіи*, опредѣляются далеко не одинаково, смотря по различію точекъ зрѣнія. Такое разнообразіе опредѣленій во многомъ зависитъ отъ той причины, что мыслители, признающіе возможность достовѣрныхъ метафизическихъ выводовъ, обыкновенно имѣютъ въ виду не то, что метафизика есть на самомъ дѣлѣ и чѣмъ она была исторически, а чѣмъ *она должна быть* въ системѣ истиннаго знанія, какъ они его понимаютъ. Этой послѣдней задачи пока мы не въ состояніи рѣшать. Для насъ важно точно опредѣлить *общую* природу всякой метафизики, какъ знанія *особеннаго*, имѣющаго свой спеціальный предметъ, заявляющаго притязанія на первое и господствующее мѣсто среди другихъ наукъ,—знанія, въ самыхъ разнообразныхъ формахъ являвшагося во всѣ

эпохи исторіи человѣческой мысли, но которое, въ настоящее время, наиболѣе распространенными школами философіи осуждается какъ ложное и по самому существу своему неспособное оправдать возлагаемыя на него надежды. Очевидно, чтобы получить такое опредѣленіе, всего скорѣе нужно обратиться къ представителямъ этой отрицающей метафизику проповѣди: во-первыхъ, они, въ своемъ отрицаніи, имѣютъ въ виду не какую-нибудь отдѣльную систему метафизики, а всякую метафизику вообще; во-вторыхъ, они заинтересованы, быть можетъ, болѣе, чѣмъ кто-нибудь другой, въ томъ, чтобы понятіе объ этой фиктивной наукѣ было указано со всею возможною отчетливостью, и чтобы съ совершенною точностью были выдѣлены задачи и вопросы, которые она себѣ присвоиваетъ.

Но если мы обратимся къ самымъ лучшимъ и авторитетнымъ, по общему признанію, философамъ такъ называемаго позитивизма, насъ постигнетъ нѣкоторое разочарованіе; въ ихъ понятіяхъ о метафизикѣ именно нѣтъ той отчетливости, какой можно было бы ожидать отъ нихъ. Напримѣръ, Контъ, объ историческомъ законѣ котораго мы уже имѣли случай говорить, объясняетъ метафизическое воззрѣніе на міръ слѣдующимъ образомъ: [1]) „Въ состояніи метафизическомъ, которое собственно есть просто общее видоизмѣненіе теологическаго, сверхъестественные дѣятели замѣщаются абстрактными силами, истинными сущностями (entités)

[1]) Cours de philosophie positive, 1869 t. 1, ch. 1, pp. 9, 10.

(олицетворенными абстракціями), внутренно-присущими различнымъ существамъ міра и признанными за способныя отъ себя производить всѣ наблюдаемыя явленія, объясненіе которыхъ тогда состоитъ въ указаніи каждому явленію соотвѣтствующей сущности... Теологическая система достигла высшей степени совершенства, къ какому только была способна, когда замѣнила разновидную игру многочисленныхъ и независимыхъ божествъ, какихъ воображали сначала, провидящею дѣятельностью единаго Существа. Точно также послѣднее выраженіе метафизической системы заключается въ признаніи, вмѣсто различныхъ частныхъ сущностей, единой, великой и всеобщей сущности—*природы*, которая разсматривается какъ единственный источникъ всѣхъ явленій“.

Итакъ, по Конту, общая мысль метафизическаго міросозерцанія сводится къ слѣдующему положенію: существуютъ абстрактныя силы, сущности, олицетворенныя абстракціи, своею дѣятельностью производящія всѣ явленія міра, при чемъ каждому явленію соотвѣтствуетъ своя особенная сущность. Прогрессъ же метафизической философіи заключается въ постепенномъ развитіи идеи о единой сущности—природѣ, какъ источникѣ всѣхъ явленій, вмѣсто прежняго признанія безконечной множественности сущностей. Я не думаю, чтобы такое объясненіе можно было назвать полнымъ и всестороннимъ опредѣленіемъ особенной природы метафизическихъ идей. Ихъ отождествленіе съ представленіями объ отвлеченныхъ силахъ и съ олицетворенными абстракціями—само, очевидно, страдаетъ боль-

шою отвлеченностью, граничащею съ неясностью. Что говорятъ намъ эти слова: истинная сущность, присущая явленію, абстрактная сила, отъ себя производящая явленіе, и т. п.? Заключается ли въ нихъ, по крайней мѣрѣ, настолько содержанія, чтобы мы всегда безошибочно могли опредѣлить, какія изъ идей нашего ума мы должны отнести къ разряду представленій метафизическихъ, какія нѣтъ? — Конечно, въ этомъ только должно состоять мѣрило достаточности и полноты въ опредѣленіи природы метафизическаго воззрѣнія на существующее; но я никакъ не думаю, чтобы простая постановка подъ рядъ словъ: сущность, сила, абстракція и т. д. давала слишкомъ богатыя средства для рѣшенія вышеупомянутой задачи, ибо эти слова, конечно, скорѣе нуждаются въ объясненіи, нежели тѣ болѣе конкретныя идеи нашего ума, которыхъ значеніе и мѣсто въ системѣ человѣческаго знанія они должны указывать.

Изъ общности и отвлеченности главныхъ терминовъ вытекаетъ неопредѣленность приведенной краткой схемы историческаго развитія метафизики. Смыслъ философскаго развитія человѣчества въ ней полагается въ томъ, что мы отъ идеи о безконечномъ множествѣ сущностей явленій постепенно приходимъ къ понятію объ одной только сущности ихъ. Можно ли думать, чтобы такова была окончательная формула, всеобъединяющій законъ, который объясняетъ всѣ видоизмѣненія и все разнообразіе направленій въ исторіи философіи? Даже проще: вѣрно ли передаетъ онъ историческіе факты? До сихъ поръ мы не знаемъ со всею

строгостью проведенной попытки обнять имъ исторію философскихъ идей въ ея цѣломъ, да и трудно надѣяться въ эту узкую и весьма отвлеченную въ то же время формулу втиснуть метафизическое мышленіе всѣхъ вѣковъ въ живомъ многоразличіи его явленій.

Если обратимся къ другому знаменитому представителю позитивной философіи, къ Джону Стюарту Миллю, мы одинаково не найдемъ болѣе опредѣленныхъ указаній на задачи и природу метафизическаго знанія. Слова: сила, сущность, отвлеченная природа вещи, способность — и у него стоятъ на первомъ планѣ. „Образъ мышленія, который Контъ называетъ метафизическимъ, объясняетъ явленія, относя ихъ не къ дѣйствіямъ воли существъ земныхъ или небесныхъ, но къ *реализированнымъ абстракціямъ*... Это — *способности* или *силы* или *скрытыя качества*, разсматриваемыя какъ реальныя существованія, внутренно присущія конкретнымъ тѣламъ, хотя и отличныя отъ нихъ, въ которыхъ они находятся и которыя они нѣкоторымъ образомъ одушевляютъ“... Въ метафизическомъ міровоззрѣніи „явленія объясняются предположенными стремленіями и наклонностями абстракціи „природы“, которая, хотя и разсматривается какъ нѣчто безличное, однако представляется дѣйствующею по нѣкотораго рода мотивамъ, и болѣе или менѣе аналогичнымъ образомъ съ существами, сознающими себя. Такъ, Аристотель приписываетъ природѣ стремленіе къ лучшему... Когда люди чувствовали необходимость дать имя этимъ воображаемымъ существамъ, они ихъ называли „природою вещи“, „сущностью“ или „силами ей присущими“, или другими различными именами“.

Поэтому вездѣ, гдѣ Милль старается доказать непознаваемость вещей въ себѣ, онъ говоритъ о непостижимости и таинственности ихъ сущности или внутренней природы. „Внутренняя природа мыслящаго начала, точно такъ же какъ и внутренняя природа вещества, остается — и при нашихъ способностяхъ должна остаться—для насъ совершенно темною... Есть нѣчто, что я называю моимъ *я*, или, выражаясь иначе, моимъ духомъ, и *что признаю отличнымъ* отъ ощущеній, мыслей и проч. Но о томъ, каково это существо, хотя я же его и составляю, я не имѣю свѣдѣній, кромѣ ряда его состояній сознанія". Подобнымъ же образомъ Милль разсуждаетъ и о веществѣ.

Пониманіе метафизической задачи, выраженное корифеями позитивизма, убѣжденно раздѣляется ихъ послѣдователями. На долгое время стало ходячимъ мнѣніе, что метафизика занимается рѣшеніемъ вопросовъ о таинственныхъ сущностяхъ вещей и тѣмъ отличается отъ положительной науки, которая, бросивъ всѣ подобные вопросы, занимается простымъ изученіемъ дѣйствительности въ ея живыхъ и конкретныхъ проявленіяхъ. Мы уже указывали на неопредѣленность терминовъ *сущность* и *сила*, которые составляютъ главную опору такого пониманія. Но, кромѣ неопредѣленности, можно указать другую сторону въ этомъ объясненіи метафизическаго мышленія, которая дѣлаетъ его положительно непригоднымъ. При всей неясности слова *сущность*, съ нимъ у всѣхъ представителей позитивной школы постоянно соединяется *одна и та же мысль*: сущность есть то, что присутствуетъ въ каждой конкретной вещи, лежитъ въ основаніи всѣхъ ея дѣйствительныхъ свойствъ, т.-е. производитъ ихъ изъ себя, и что, однако, отличается отъ этой вещи и ея свойствъ, что существуетъ отъ нихъ отдѣльно и самостоятельно. Въ самомъ дѣлѣ, какъ иначе понять эти выраженія: „реальныя существованія, внутренно присущія конкретнымъ тѣламъ, хотя и отличныя отъ нихъ"; „олицетворенныя абстракціи, присущія всѣмъ существамъ міра и признанныя способными производить всѣ наблюдаемыя явленія" и т. д.?

Но если это справедливо, если подъ словомъ *сущность* позитивисты разумѣютъ воображаемое абстрактное бытіе, присутствующее въ каждой вещи, опредѣляющее изъ себя ея качества и состоянія, и однако само отъ этихъ качествъ и состояній отличное,—слѣдовательно, нѣчто сверхкачественное и неизмѣнное въ каждомъ предметѣ и тѣмъ не менѣе существующее реально,—если далѣе въ признаніи и изученіи этихъ неизмѣнно качественныхъ существъ полагается главная особенность и главная задача всякой, когда-либо являвшейся метафизики, — то такой взглядъ на метафизическое мышленіе совершенно невѣренъ и въ историческомъ отношеніи. Очень немногія философскія ученія отправлялись отъ сущностей, понятыхъ въ этомъ смыслѣ. Нѣсколько примѣровъ, наудачу взятыхъ, мнѣ кажется, какъ нельзя лучше подтвердятъ это.

Въ XVII вѣкѣ, а отчасти и въ XVIII картезіанская метафизика широко господствовала надъ умами Европы и до сихъ поръ ея видоизмѣненіямъ принадлежитъ еще

очень видное мѣсто среди другихъ философскихъ системъ. Поэтому философія Декарта можетъ быть очень хорошимъ мѣриломъ вѣрности теоріи позитивистовъ. Что же, можно ли у него найти хотя какое-нибудь подобіе съ предполагаемымъ главнымъ утвержденіемъ всякой метафизики? Признаетъ ли онъ въ каждой вещи внутреннее раздвоеніе на безкачественную или, лучше сказать, существующую до всякаго еще качества сущность и на самую вещь, какъ уже существующую съ опредѣленными качествами и въ опредѣленныхъ состояніяхъ?—Я думаю, самое общее знакомство съ метафизикой Декарта не позволитъ долго думать надъ этимъ вопросомъ. Декартъ признавалъ существованіе трехъ началъ въ мірѣ: духа конечнаго, существенное опредѣленіе котораго есть мышленіе, матеріи, сущность которой состоитъ въ протяженіи,—и безконечнаго духа, Бога, съ основными свойствами Его природы—абсолютнымъ совершенствомъ, премудростью и всемогуществомъ. Первыя два начала суть субстанціи конечныя, послѣднее—субстанція безконечная, опредѣляющая двѣ первыя къ бытію и установляющая между ними связь и взаимодѣйствіе. Если обратимся къ каждому изъ этихъ началъ въ отдѣльности, мы во-первыхъ, повстрѣчаемся съ тѣмъ положеніемъ, что бытіе субстанціи находится въ неразрывной связи съ ея существеннымъ опредѣленіемъ и безъ него немыслимо. Духъ есть мыслящая вещь и только это, и если перестанетъ мыслить, отъ его бытія не останется ровно ничего. Тѣло есть вещь протяженная и только это,—слѣдовательно, если бы у него исчезло протяженіе, тѣла уже не было бы. Итакъ, и тѣло, и духъ—субстанціи, но не такія, которыя существовали бы прежде, чѣмъ онѣ стали данною опредѣленною вещью. Напротивъ, въ нихъ нѣтъ ничего такого, что получило бы бытіе раньше, чѣмъ духъ сталъ мыслить и тѣло явилось протяженнымъ. Правда, Декартъ признаетъ мышленіе сущностью духа, а протяженность—сущностью (essence) тѣла. Но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы онъ принималъ *сущность* (entité) въ смыслѣ позитивистовъ, т.-е. видѣлъ въ мышленіи и протяженности отдѣльныя отъ духа и тѣла абстрактныя существа, реально существующія внѣ частныхъ опредѣленій духа и тѣла въ данный моментъ. Совершенно наоборотъ: какъ мышленіе не можетъ существовать безъ мыслящаго субъекта, такъ и протяженіе—безъ субстанціи, имъ обладающей. И далѣе: тѣло никогда не можетъ быть просто лишь протяженнымъ; это его опредѣленіе влечетъ за собою цѣлый рядъ другихъ, имъ обусловленныхъ: въ каждый моментъ своего существованія тѣло имѣетъ ту или другую фигуру, находится въ томъ или другомъ состояніи движенія или покоя. Эти новыя опредѣленія, вытекающія изъ протяженности, суть виды или модусы протяженнаго бытія. Въ мысли мы можемъ отдѣлить протяженность отъ ея модусовъ, но реально они никогда не существуютъ и не могутъ существовать порознь. То же самое должно сказать и относительно духа: его жизнь опредѣляется различными модусами мышленія, каковы: познаніе, ощущеніе, воля, страсть. Духъ—ничто внѣ мышленія, а мышленіе нигдѣ не является, какъ мыш-

леніе вообще, но непремѣнно облекается въ какую-нибудь конкретную форму.

Въ непосредственной связи съ ученіемъ Декарта стоитъ философія Спинозы. Въ ней, повидимому, больше данныхъ, чтобы найти нѣкоторое сходство съ толкованіемъ позитивистовъ. Спиноза въ основѣ всѣхъ вещей полагаетъ единую безусловную субстанцію, которую отождествляетъ съ *природою*. Эта субстанція есть единственный источникъ всѣхъ опредѣленій конечныхъ вещей; сама же въ себѣ она не носитъ никакого ограниченія, стоитъ выше всякой опредѣленности и особенности, почему безусловная безконечность есть ея основное свойство. Итакъ, здѣсь мы встрѣчаемся съ понятіемъ сущности, безусловной и неизмѣнной, возвышающейся надъ всякой качественною обособленностью и по внутренней необходимости своей природы производящей все разнообразіе конечнаго міра. Но при болѣе глубокомъ анализѣ мы тотчасъ замѣтимъ, что и это понятіе имѣетъ слишкомъ мало общаго съ *сущностями* и *силами* воззрѣнія позитивистовъ на метафизическія теоріи. Во-первыхъ, субстанція Спинозы едина,—стало-быть его философія совпадаетъ только съ контовскою высшею точкой развитія метафизическаго міросозерцанія, когда идея единой и всеобщей сущности вытѣсняетъ прежнее представленіе объ особенныхъ сущностяхъ каждой отдѣльной вещи; во-вторыхъ, она не есть что-либо противостоящее міру вещей и отличное отъ него. Спиноза нигдѣ не признаетъ свою субстанцію за начало трансцендентное міру; поэтому она не есть бытіе безкачественное, но

такое, которое совмѣщаетъ въ себѣ особенныя свойства всѣхъ вещей, которое имманентно имъ; отсюда—безконечное множество аттрибутовъ единой субстанціи.

Монадологія Лейбница еще менѣе оправдываетъ разбираемое воззрѣніе позитивистовъ. Монады—живыя, качественно опредѣленныя единицы. Въ понятіи о нихъ нѣтъ и слѣда двойственности существованія, которая признается неизбѣжнымъ предположеніемъ всякой метафизики. Философія Вольфа представляетъ изъ себя нѣчто среднее между идеями Лейбница и Декарта; слѣдовательно, о ней нѣтъ основанія говорить отдѣльно.

Нѣмецкій идеализмъ прямо отрицаетъ бытіе какихъ-либо неподвижныхъ сущностей, внѣшнихъ саморазвивающемуся духу; а самая природа этого духа для него не есть что-нибудь неподвижное и замкнутое, но творческій процессъ самораскрытія, созидающій всѣ формы міровой жизни. Абсолютное и живая, вѣчно движущаяся въ безконечномъ разнообразіи опредѣленій дѣйствительность отождествляются между собою. Очевидно, къ идеямъ такого рода совсѣмъ уже нельзя примѣнить позитивистическую теорію метафизики.

Въ самомъ дѣлѣ, лишь очень немного можно указать случаевъ, въ которыхъ эта теорія получала бы хотя приблизительное подтвержденіе. Сюда, между прочимъ, можно отнести метафизику схоластиковъ-реалистовъ. Ихъ идеи, какъ кажется, по преимуществу служили образцомъ при созданіи этой теоріи. Схоластическій реализмъ признаетъ конкретное бытіе родовыхъ сущностей вещей, соотвѣтствующихъ нашимъ общимъ

названіямъ предметовъ; къ этимъ родовымъ сущностямъ наиболѣе прилагается выраженіе—реализованныя абстракціи. Онѣ отличаются отъ единичныхъ вещей, существуютъ независимо отъ нихъ и въ то же время утверждаютъ ихъ въ бытіи и даютъ имъ дѣйствительность, составляя ихъ общую природу, безъ которой немыслимы частныя и особенныя ихъ опредѣленія. Но при всемъ видимомъ согласіи такой матафизики съ разсматриваемою теоріей нельзя обойти и весьма замѣтное несоотвѣтствіе между ними. Сущности эти не принадлежатъ каждой отдѣльной вещи и носятъ родовой характеръ; онѣ не предшествуютъ качествамъ вещей, а сами суть наиболѣе общія ихъ свойства, хотя и признаются существующими отъ нихъ независимо. Далѣе, никакъ не слѣдуетъ забывать тѣсной связи между метафизикой родовыхъ сущностей и строго теологическимъ общимъ міросозерцаніемъ схоластиковъ. Родовыя сущности—не столько самостоятельныя существа, сколько идеальные типы вещей, *присущіе* божественному разуму, которыми направляется дѣятельность творческой воли. Лишь немногіе схоластики и то въ формахъ неопредѣленныхъ придавали имъ значеніе независимыхъ существъ, посредствующихъ между Богомъ и вещественнымъ міромъ.

Значительное сходство съ метафизикой реалистовъ представляетъ философія Платона. Ея *идеи*—также универсальныя начала вещей, которыя существуютъ отдѣльно отъ нихъ въ нѣкоторомъ *умопостигаемомъ мѣстѣ*. Но и въ этой философіи нельзя искать совершеннаго оправданія воззрѣній позитивистовъ. Идеи,

правда, неизмѣнныя трансцендентныя начала, но онѣ носятъ внутри себя конкретное, законченное опредѣленіе; это—не только тенденціи къ произведенію качествъ, но онѣ сами составляютъ гармоническій міръ качественно различныхъ божественныхъ существъ. Во-вторыхъ, идеямъ нельзя придавать значенія субстанцій конечнаго міра По Платону, онѣ не могли бы сами по себѣ произвести ничего измѣнчиваго и подлежащаго недостатку. Рядомъ съ міромъ идей лежитъ матерія, и дѣйствительность возникаетъ уже изъ взаимодѣйствія этихъ двухъ началъ. Притомъ идеи признаются сами по себѣ неспособными соприкасаться съ матеріальной областью. Ихъ связь устанавливается нѣкоторою третьей силою — творческою дѣятельностью Деміурга.

Матеріалистическая метафизика, какъ мы думаемъ, совсѣмъ уже не допускаетъ толкованій въ смыслѣ дуализма абстрактныхъ сущностей и конкретныхъ проявленій [1]). Главный тезисъ матеріализма—признаніе данной внѣшней дѣйствительности и ея опредѣленій за окончательную и единственную норму всякаго объективнаго существованія. Этимъ самымъ въ принципѣ отрицается все трансцендентное въ мірѣ. Даже *атомисты* въ этомъ случаѣ не представляютъ исключенія. Хотя они и утверждаютъ, что все существующее

---

[1]) Исключеніе можно сдѣлать только для *психологіи* матеріалистовъ, въ которой имъ невольно приходится утверждать доходящую до противоположности двойственность между явленіями и субстратомъ психической жизни. Объ этомъ намъ придется подробно говорить впослѣдствіи.

возникло изъ разнообразныхъ сочетаній простыхъ недѣлимыхъ единицъ, неизмѣнныхъ по существу, но эти единицы, конечно, нельзя отождествлять съ предполагаемыми *абстрактными существами* вещей. Атомы не противополагаются міру явленій; напротивъ, явленія—только различные виды ихъ собственнаго бытія. Неизмѣнность приписывается имъ только въ условномъ смыслѣ: они не могутъ измѣняться внутренно, по своимъ качествамъ, но зато постоянно подвергаются перемѣнамъ относительно своего положенія въ пространствѣ и въ своихъ отношеніяхъ къ другимъ атомамъ.

По странному недоразумѣнію разбираемая теорія преимущественно оправдывается на системахъ скептическихъ, т.-е. такихъ, которыя отрицательно относятся къ возможности истинной метафизики и настаиваютъ на совершенной условности всѣхъ человѣческихъ познаній. Мы хотимъ сказать, что въ скептическихъ ученіяхъ, кромѣ отрицательныхъ выводовъ, рядомъ съ ними существуетъ нѣкоторая положительная сторона, т.-е. они обыкновенно отправляются отъ догматическихъ предположеній, иногда высказанныхъ, иногда скрытыхъ и только косвенно подразумѣваемыхъ. Въ этихъ-то основныхъ идеяхъ скептицизма обыкновенно утверждается дѣйствительное существованіе особыхъ, непостижимыхъ сущностей вещей, которыхъ истинная природа не выражается ни въ какомъ явленіи и которыя въ силу этого совершенно непознаваемы. Такъ, въ древнемъ мірѣ скептицизмъ впервые появляется среди элейской школы, утверждавшей, что въ самомъ дѣлѣ существуетъ только безусловно простое, внутренно-безразличное, абсолютно-единое бытіе; все же конечное, измѣнчивое, качественно-опредѣленное есть непонятный обманъ нашихъ чувствъ, скрывающій отъ насъ истину. Изъ этого выводилось далѣе, что, стало-быть, всякое познаніе, основанное на изученіи чувственныхъ явленій, необходимо призрачно и исполнено всякихъ противорѣчій. Новое время подтверждаетъ то же самое. Кантъ подлѣ міра явленій ставитъ *Ding an sich*, которая съ ними не имѣетъ ничего общаго, хотя ее и слѣдуетъ всего скорѣе понять какъ подлинный субстратъ феноменальной дѣйствительности. Для насъ доступны только явленія и ихъ формы существованія,—слѣдовательно, наше познаніе необходимо условно и не содержитъ въ себѣ реальной истины. Подобнымъ же образомъ Шопенгауэръ, хотя и создавшій своеобразную метафизику, но твердо отстаивавшій условность разумнаго познанія, утверждаетъ, что міръ, какъ воля, совершенно отличается отъ міра представленій съ его формами и поэтому непознаваемъ въ своей внутренней сущности. Между новѣйшими мыслителями, отличавшимися своимъ скептическимъ отношеніемъ къ метафизикѣ, мы уже указывали на Милля и на его доказательства непознаваемости матеріи и духа. Послѣднее въ особенности характеристично: выходитъ, что мы знаемъ дѣйствительныя состоянія и свойства духа и тѣмъ не менѣе не знаемъ, что такое духъ. Очевидно, въ этомъ тезисѣ подразумѣвается, что свойства и состоянія духа и самый духъ—двѣ вещи совершенно различныя. Правда, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Милль ого-

варивается и подвергаетъ сомнѣнію бытіе непостижимаго субъекта духовной жизни, отличнаго отъ нити состояній нашего сознанія. Но во всякомъ случаѣ онъ слишкомъ часто возвращается къ мысли о непостижимости внутренней природы духовныхъ процессовъ, чтобы это сомнѣніе можно было считать серьёзнымъ. Другой знаменитый мыслитель новаго времени, Гербертъ Спенсеръ, дѣлаетъ однимъ изъ главныхъ положеній своей философіи признаніе въ мірѣ нѣкотораго непознаваемаго начала, къ которому вѣчно стремится человѣческій умъ и котораго никогда не можетъ постигнуть, потому что опредѣленія, добываемыя изъ міра явленій, совершенно неприложимы къ нему.

Но, чтобы вполнѣ оцѣнить отношеніе англійской школы къ этому вопросу, всего лучше обратиться къ одному изъ самыхъ первыхъ и самыхъ типичныхъ представителей англійской философіи—Локку. Вопросу о сущностяхъ онъ посвящаетъ цѣлую главу въ своемъ „Опытѣ о человѣческомъ умѣ“ (гл. XXIII). Вотъ какъ объясняетъ онъ возникновеніе идеи о субстанціи: „Кто возьметъ на себя трудъ подумать надъ понятіемъ, которое онъ имѣетъ о чистой субстанціи вообще, тотъ увидитъ, что онъ относитъ его къ какому-то неизвѣстному субъекту, который совершенно непостижимъ для него и который онъ признаетъ за опору качествъ, способныхъ возбудить простыя идеи въ нашемъ духѣ,—качествъ, обыкновенно называемыхъ акциденціями. Въ самомъ дѣлѣ, пускай спросятъ у кого-нибудь, что онъ разумѣетъ подъ субъектомъ тяжести и цвѣта?—Ему нечего будетъ сказать, какъ только то, что это—

непроницаемыя и протяженныя частицы. Но если его спросятъ, что же такое та вещь, которой присущи непроницаемость и протяженіе,—онъ будетъ въ неменьшемъ затрудненіи, чѣмъ тотъ индіецъ, который былъ спрошенъ, на чемъ стоитъ земля. Индіецъ отвѣчалъ: на слонѣ. Тогда его спросили: на что же опирается слонъ?—онъ отвѣчалъ: на большую черепаху. Когда же его спросили опять: на чемъ тогда утверждена черепаха?—онъ возразилъ, что это есть *нѣчто*, что-то такое, чего онъ не знаетъ... Такъ какъ всякое представленіе о томъ, что мы называемъ общимъ именемъ субстанціи, есть не болѣе какъ идея предмета, намъ неизвѣстнаго и понимаемаго нами какъ опора свойствъ, коихъ существованіе открыто намъ и которыя, по нашему мнѣнію, не могутъ существовать *sine re substante*, безъ нѣкоторой вещи, поддерживающей ихъ,—то мы даемъ этой опорѣ имя субстанціи, которое—точно переведенное сообразно своему истинному смыслу—обозначаетъ находящееся *подъ чѣмъ-нибудь*, служащее поддержкою... Поэтому, когда мы говоримъ о какой-нибудь субстанціи, мы говоримъ, что это—вещь, имѣющая тѣ или другія свойства; напримѣръ, тѣло есть вещь протяженная, имѣющая фигуру и подлежащая движенію... *Этотъ способъ выражаться и подобные ему доказываютъ, что субстанція постоянно предполагается чѣмъ-то отличнымъ отъ протяженія, фигуры, непроницаемости и движенія*“. И Локкъ не видитъ въ этомъ противопоставленіи субстанціи ея качествамъ только простое предположеніе человѣческаго ума,—оно въ его глазахъ имѣетъ объективную

цѣнность. Въ четвертой книгѣ своего знаменитаго сочиненія онъ пользуется имъ, какъ однимъ изъ главныхъ доказательствъ непознаваемости вещей.

Въ вопросѣ о непознаваемости *тѣлъ* Локка въ особенности интересно сравнить съ Декартомъ. Въ ихъ взглядахъ много общаго: подобно Декарту, Локкъ признаетъ раздѣленіе воспринимаемыхъ свойствъ матеріи на объективныя и субъективныя, на первичныя и вторичныя. Оба думаютъ, что наше представленіе о первыхъ выражаетъ дѣйствительныя опредѣленія тѣлъ, каковы—протяженность, фигура, движеніе. Изъ этого Декартъ заключаетъ, что истинная природа тѣлъ намъ извѣстна; она состоитъ въ протяженіи и его модусахъ, и если ихъ отнять, отъ тѣла останется одно названіе. Напротивъ, Локкъ строго настаиваетъ на непостижимости самаго существа матеріальныхъ вещей; мы знаемъ ихъ объективныя качества, но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы сущность тѣлъ отъ того дѣлалась намъ доступнѣе.

Итакъ, оказывается, что идеи, въ которыхъ обыкновенно полагается существенная особенность метафизическаго воззрѣнія на міръ, въ дѣйствительности составляютъ характеристическій признакъ системъ, враждебныхъ метафизикѣ. Въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго. Разъ принявши радикальную противоположность между сферой являемыхъ свойствъ и состояній вещей и содержащими ихъ сущностями, не переходящими ни въ какую конкретную форму бытія, очевидно придется бросить всякую надежду когда-нибудь узнать о нихъ что-нибудь больше простого ихъ существованія. Наше познаніе во всякомъ случаѣ должно отправляться отъ непосредственно даннаго, т.-е. отъ явленій; а чему же способны научить они насъ, если сдѣланное противоположеніе вѣрно? Далѣе, подъ сущностями разумѣются внутреннія начала вещей, данныя въ нихъ до всякихъ опредѣленныхъ свойствъ и независимо отъ нихъ, т.-е., какъ мы сказали выше, то въ вещахъ, что существовало въ нихъ прежде, чѣмъ онѣ получили свою дѣйствительную природу. Но *что же* тогда познавать въ этихъ сущностяхъ? Ихъ называютъ олицетворенными абстракціями. Въ самомъ дѣлѣ, эти абстрактныя существа представляютъ изъ себя такіе крайніе продукты отвлеченія, въ которыхъ не остается уже ровно никакого содержанія. Такимъ образомъ въ самомъ предположеніи такихъ сущностей необходимо кроется зародышъ скептицизма.

Наоборотъ, философскій скептицизмъ не мыслимъ безъ какихъ-нибудь предположеній въ этомъ родѣ. Главный тезисъ всякаго скептицизма сводится къ тому утвержденію, что въ доступныхъ намъ явленіяхъ не содержится никакой истины, а поэтому мы никогда не можемъ надѣяться постигнуть вещи въ ихъ дѣйствительности. Предложеніе: „дѣйствительность вещей намъ прямо недоступна",—по всей справедливости имѣетъ силу для нашего познанія внѣшняго міра. Его мы въ самомъ дѣлѣ воспринимаемъ только въ явленіяхъ нашего сознанія, черезъ идеальные символы или знаки, въ которыхъ отражаются присущія внѣшней дѣйствительности опредѣленія и которые представляютъ изъ себя сложный продуктъ взаимодѣйствія вну-

тренняго и внѣшняго начала въ насъ. Но что сказать о нашей внутренней дѣйствительности, о жизни нашего *я*? Можно ли въ смыслѣ сколько-нибудь понятномъ утверждать, что мы не знаемъ непосредственно состояній нашего сознанія, когда мы только то и называемъ состояніями сознанія, что непосредственно сознаемъ? Не слѣдуетъ ли изъ этого, что если мы не знаемъ *объекта* во всей его истинѣ, то, во всякомъ случаѣ, *субъектъ* доступенъ намъ непосредственно, т.-е. такъ, какъ онъ есть, во всей полнотѣ его реальныхъ опредѣленій? Этотъ выводъ и былъ бы неизбѣженъ, если бы мысль не могла призвать на помощь слѣдующее чисто метафизическое соображеніе: мы въ самомъ дѣлѣ познаемъ непосредственно состоянія, свойства, способности нашего *я*; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы само *я*, какъ субъектъ, испытывающій эти состоянія, имѣющій эти свойства и способности, было намъ сколько-нибудь извѣстно. А изъ этого разсужденія уже выводится слѣдующая аксіома скептицизма: ни въ явленіяхъ внутренняго сознанія, ни въ явленіяхъ внѣшняго чувства не выражается истинная природа вещей, а, слѣдовательно, вообще истина для насъ недостижима.

Такимъ образомъ позитивная школа свое собственное пониманіе вещей, упраздняющее самую возможность метафизики, объявила исходною точкой всякой метафизической философіи. Мы не будемъ долго останавливаться на разъясненіи причинъ такой странной ошибки. Можетъ быть, она произошла отъ весьма естественной наклонности видѣть въ своихъ собствен-

ныхъ идеяхъ убѣжденіе всего человѣчества; можетъ быть, въ ней просто выразилось неясно сказавшееся желаніе обнаружить, чѣмъ бы собственно должна была заниматься метафизика, если бъ она была возможна. Въ частности у Конта она могла произойти отъ того, что онъ почти не имѣлъ въ виду метафизическихъ ученій въ строгомъ смыслѣ слова, а скорѣе выросшія на почвѣ метафизики теоріи естествознанія. Не надо, наконецъ, забывать просто общности и двусмысленности терминовъ; обыкновенно, употребляя ихъ въ одномъ опредѣленномъ смыслѣ, сторонники позитивистической теоріи, можетъ быть, не имѣютъ его въ виду тамъ, гдѣ ими приходится обозначать представленія, вовсе не соотвѣтствующія ихъ обыкновенному значенію, такъ что является темнота лишь въ формѣ выраженія мысли.

Какъ бы то ни было, нужно признать, что эта теорія не только не даетъ настоящаго понятія о задачахъ метафизики, но и ложно освѣщаетъ историческіе факты. Поэтому на ней нельзя остановиться, и чтобы получить ясный и точный отвѣтъ на предложенный выше вопросъ объ особенномъ предметѣ метафизическаго вѣдѣнія, придется искать какого-нибудь другого источника. Впрочемъ, хотя позитивная школа и не даетъ вполнѣ удовлетворяющаго объясненія особенной природы метафизическаго мышленія, но мы все-таки должны имѣть въ виду ея начала, — мы должны помнить, что обсуждаемъ пока метафизическую философію лишь какъ міропониманіе, отрицаемое господствующими въ настоящее время ученіями, и съ точки зрѣнія этого

тренняго и внѣшняго начала въ насъ. Но что сказать о нашей внутренней дѣйствительности, о жизни нашего *я*? Можно ли въ смыслѣ сколько-нибудь понятномъ утверждать, что мы не знаемъ непосредственно состояній нашего сознанія, когда мы только то и называемъ состояніями сознанія, что непосредственно сознаемъ? Не слѣдуетъ ли изъ этого, что если мы не знаемъ *объекта* во всей его истинѣ, то, во всякомъ случаѣ, *субъектъ* доступенъ намъ непосредственно, т.-е. такъ, какъ онъ есть, во всей полнотѣ его реальныхъ опредѣленій? Этотъ выводъ и былъ бы неизбѣженъ, если бы мысль не могла призвать на помощь слѣдующее чисто метафизическое соображеніе: мы въ самомъ дѣлѣ познаемъ непосредственно состоянія, свойства, способности нашего *я*; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы само *я*, какъ субъектъ, испытывающій эти состоянія, имѣющій эти свойства и способности, было намъ сколько-нибудь извѣстно. А изъ этого разсужденія уже выводится слѣдующая аксіома скептицизма: ни въ явленіяхъ внутренняго сознанія, ни въ явленіяхъ внѣшняго чувства не выражается истинная природа вещей, а, слѣдовательно, вообще истина для насъ недостижима.

Такимъ образомъ позитивная школа свое собственное пониманіе вещей, упраздняющее самую возможность метафизики, объявила исходною точкой всякой метафизической философіи. Мы не будемъ долго останавливаться на разъясненіи причинъ такой странной ошибки. Можетъ быть, она произошла отъ весьма естественной наклонности видѣть въ своихъ собствен-

ныхъ идеяхъ убѣжденіе всего человѣчества; можетъ быть, въ ней просто выразилось неясно сказавшееся желаніе обнаружить, чѣмъ бы собственно должна была заниматься метафизика, если бъ она была возможна. Въ частности у Конта она могла произойти отъ того, что онъ почти не имѣлъ въ виду метафизическихъ ученій въ строгомъ смыслѣ слова, а скорѣе выросшія на почвѣ метафизики теоріи естествознанія. Не надо, наконецъ, забывать просто общности и двусмысленности терминовъ; обыкновенно, употребляя ихъ въ одномъ опредѣленномъ смыслѣ, сторонники позитивистической теоріи, можетъ быть, не имѣютъ его въ виду тамъ, гдѣ ими приходится обозначать представленія, вовсе не соотвѣтствующія ихъ обыкновенному значенію, такъ что является темнота лишь въ формѣ выраженія мысли.

Какъ бы то ни было, нужно признать, что эта теорія не только не даетъ настоящаго понятія о задачахъ метафизики, но и ложно освѣщаетъ историческіе факты. Поэтому на ней нельзя остановиться, и чтобы получить ясный и точный отвѣтъ на предложенный выше вопросъ объ особенномъ предметѣ метафизическаго вѣдѣнія, придется искать какого-нибудь другого источника. Впрочемъ, хотя позитивная школа и не даетъ вполнѣ удовлетворяющаго объясненія особенной природы метафизическаго мышленія, но мы все-таки должны имѣть въ виду ея начала, — мы должны помнить, что обсуждаемъ пока метафизическую философію лишь какъ міропониманіе, отрицаемое господствующими въ настоящее время ученіями, и съ точки зрѣнія этого

отрицанія,—именно намъ нужно опредѣлить, что̀ отрицается подъ именемъ метафизики. Если отрицательная школа даетъ невѣрную характеристику метафизическихъ идей, являвшихся въ исторіи человѣческой мысли, то изъ этого еще не слѣдуетъ, чтобы самое отрицаніе этихъ идей, съ точки зрѣнія этой школы, не имѣло за собою достаточныхъ основаній. Какой же главный критеріумъ при такомъ отрицаніи? Ради чего отвергается метафизика?—Безъ сомнѣнія, не потому, чтобы отрицалось всякое знаніе вообще, какъ то дѣлали скептики древняго міра, но ради методовъ, которыми пользуется метафизика и которые осуждаютъ ее какъ знаніе ложное,—слѣдовательно, ради другого, уже истиннаго знанія, обозначаемаго именемъ положительной науки, и его положительныхъ методовъ. Итакъ, метафизическое знаніе есть нѣчто *прямо противоположное* знанію положительному—вотъ первое опредѣленіе, которое мы можемъ дать метафизикѣ. Подъ это очень общее опредѣленіе подходятъ всѣ когда-либо существовавшія метафизическія идеи, и какъ бы онѣ ни добывались, всегда можно утверждать, что методы мышленія, которымъ слѣдовали усвоившіе ихъ философы, не были методами положительной науки. Но въ основѣ всѣхъ нашихъ сужденій о вещахъ, которыя выставляются какъ истины разумнаго знанія, лежатъ либо положительно-научные, либо какіе-то другіе методы мышленія. Итакъ, всякое утвержденіе въ области реальнаго знанія, основанное не на методахъ положительной науки, тѣмъ самымъ попадаетъ въ разрядъ метафизическихъ гипотезъ. Что такъ дѣйствительно смотрятъ на дѣло сто-

ронники положительнаго знанія, доказывается уже упомянутымъ выше очень широкимъ употребленіемъ терминовъ: метафизика, метафизическій и т. п. Такъ, Огюстъ Контъ всякую теорію, хотя бы она касалась самой частной и исключительной области явленій, но утверждающую больше, чѣмъ на то уполномочиваетъ строгое пониманіе требованій положительнаго метода, называетъ метафизическою.

Изъ этого вытекаетъ, что всякій вопросъ знанія можетъ имѣть двоякое рѣшеніе: метафизическое и положительно-научное. Но есть вопросы, которые вовсе не подлежатъ научному рѣшенію; очевидно, они-то и должны составлять спеціальное достояніе метафизики, какъ системы познаній, уже вполнѣ независимой, которой никакая другая наука замѣнить не можетъ, все равно, возможна или невозможна такая система. Но если такъ, то для опредѣленія категоріи вопросовъ спеціально метафизическихъ всего лучше идти отрицательнымъ путемъ: указавъ границы положительнаго знанія, точно узнавъ, *что только* доступно его изслѣдованію, мы тѣмъ самымъ получимъ остатокъ вопросовъ, на которые могла бы дать отвѣты одна метафизика, если бы эта наука была возможна. Только этимъ можно объяснить, почему мыслители позитивной школы, несмотря на свое довольно неопредѣленное представленіе о дѣйствительныхъ задачахъ метафизики, сравнительно рѣдко ошибаются, когда имъ приходится рѣшать практическій вопросъ, какая система имѣетъ метафизическій характеръ и какая—нѣтъ.

Границы опытнаго знанія. Смыслъ термина „явленіе“.

Итакъ, наша задача состоитъ въ томъ, чтобъ опредѣлить границы положительнаго знанія. Но положительное знаніе, какъ съ этимъ, конечно, согласятся представители позитивнаго направленія въ философіи, есть знаніе *эмпирическое*, т.-е. отправляющееся отъ опыта и построенное по эмпирическимъ методамъ изслѣдованія. Мы предпочтемъ этотъ второй терминъ въ виду его опредѣленности. Со словомъ *положительный* у насъ не соединяется еще никакой мысли объ опытѣ; притомъ въ философіи онъ иногда употреблялся для обозначенія воззрѣній, весьма далекихъ отъ эмпиризма. Слѣдовательно, вопросъ сводится къ слѣдующему: гдѣ кончается компетентность эмпирическаго вѣдѣнія и какіе вопросы для него совершенно неразрѣшимы?

Мы должны оговориться: писателямъ, разсуждающимъ о разныхъ метафизическихъ вопросахъ, очень часто приходится обращаться къ эмпирической философіи, опредѣлять ея главныя положенія, а, если нужно, то и опровергать ихъ. При этомъ они обыкновенно разбираютъ поочередно идеи наиболѣе видныхъ мыслителей этого направленія и такимъ путемъ уже стараются вывести, въ чемъ состоитъ существенная природа самого направленія. Но кто возьметъ на себя такую задачу, отъ оказывается въ концѣ концовъ въ очень затруднительномъ положеніи: между разсматриваемыми идеями часто не только нѣтъ согласія, но замѣчается

и открытое противорѣчіе. То, что можно сказать про выводы одного мыслителя, не примѣняется къ другому; оттого и возраженія по необходимости получаютъ совершенно частный характеръ. Между философами эмпирической школы, конечно, есть много общаго, потому что они всѣ отправляются отъ одной и той же главной мысли; но много есть и различій, зависящихъ преимущественно отъ ихъ недостаточной вѣрности этой основной идеѣ и отъ внесенія въ свои воззрѣнія чуждыхъ имъ элементовъ. Въ частности, по вопросу о предѣлахъ эмпирическаго вѣдѣнія, одни изъ философовъ неопредѣленно суживаютъ эти предѣлы, другіе неопредѣленно расширяютъ ихъ. Чтобы рѣшить вопросъ, какимъ изъ этихъ выводовъ оказать предпочтеніе, надо имѣть какой-нибудь посторонній критерій для сужденія о нихъ. Но откуда взять его, если не изъ самого эмпирическаго принципа? Итакъ, намъ остается только одинъ исходъ: говоря о границахъ эмпирическаго знанія, мы будемъ имѣть въ виду только то, что съ логическою необходимостью вытекаетъ изъ его природы или основныхъ началъ, и только до этой степени будемъ пользоваться выводами отдѣльныхъ системъ и школъ эмпирической философіи. Другими словами, мы будемъ имѣть дѣло съ эмпиризмомъ *въ его логической идеѣ*, или иначе—съ отвлеченнымъ принципомъ опытнаго знанія.

Исходное положеніе эмпирической философіи, по моему мнѣнію, можно выразить въ слѣдующихъ словахъ: мы ничего не знаемъ кромѣ явленій, но и явленія мы знаемъ не абсолютно, а лишь относительно;

мы не знаемъ ни сущности ихъ, ни того, какимъ путемъ *они стали явленіями*. Все содержаніе нашего знанія ограничивается отношеніями послѣдовательности, сосуществованія и сходства явленій между собою. Эти отношенія постоянны, т.-е. они одни и тѣ же при одинаковыхъ обстоятельствахъ. Постоянныя сходства, связывающія явленія между собой, и постоянныя послѣдовательности, которыя ихъ соединяютъ, какъ всегда предшествующія и всегда послѣдующія—составляютъ то, что называется законами явленій. Законы явленій—это все, что мы о нихъ знаемъ, потому что ихъ внутренняя сущность и ихъ первыя причины, дѣйствующія или конечныя, для насъ непроницаемы. Эти законы представляютъ изъ себя результатъ обобщеній отъ наблюденія частныхъ случаевъ послѣдовательности и подобія, потому что непосредственно намъ доступны только эти частные случаи. Процессъ ума, которымъ мы отъ частныхъ случаевъ переходимъ къ общимъ истинамъ, есть *наведеніе*. Всякое наше общее познаніе въ концѣ концовъ основано на немъ, и поэтому *наведеніе есть послѣдній источникъ всякой достовѣрности*.

Почти буквально этими словами выразилъ основную идею эмпирической доктрины Милль въ своемъ сочиненіи „Контъ и позитивизмъ», и я не думаю, чтобы кто-нибудь изъ ея искреннихъ послѣдователей сталъ спорить противъ такого объясненія. Мнѣ кажется, впрочемъ, что его можно значительно сократить и что оно все можетъ быть приведено къ слѣдующимъ двумъ положеніямъ: *мы ничего не знаемъ кромѣ явленій; наведеніе есть послѣдній источникъ всякой научной достовѣрности*.

Изъ этого съ совершенною очевидностью слѣдуетъ, что всякое наше познаніе для того, чтобы быть истиннымъ, должно непремѣнно относиться къ *явленіямъ* и утверждать *не болѣе ихъ совмѣстности, послѣдовательности и подобія съ другими явленіями*. И, наоборотъ, *всякое утвержденіе разума, каково бы ни было его содержаніе, относящееся къ вещамъ, которыхъ нельзя назвать явленіями, и опредѣляющее какія-нибудь отношенія, отличныя отъ послѣдовательности, сосуществованія и подобія явленій, есть безусловно ложное*.

Но что же *можно* назвать явленіемъ? Что означаетъ это слово?

Выше мы указывали на неопредѣленность слова *сущность* и даже прямо на ложныя представленія, которыя съ нимъ соединяются. Терминъ *явленіе* претерпѣваетъ въ философіи подобную же участь. Въ самомъ дѣлѣ, имъ обозначаются понятія, часто не имѣющія между собою совсѣмъ ничего общаго. Впрочемъ, можно указать два значенія этого слова, которыя всего чаще соединяются съ нимъ въ философіи и къ которымъ, быть можетъ, нужно свести и всякое другое его употребленіе. Во-первыхъ, явленіемъ называется всякое событіе, всякое состояніе въ жизни какого бы то ни было существа, или, лучше сказать, сама вещь, поскольку она конкретно опредѣляется даннымъ событіемъ или состояніемъ. Въ такомъ смыслѣ мы употребляемъ этотъ терминъ, когда говоримъ о явленіяхъ природы, общественной жизни и т. п. Вся-

кое бытіе, выразившее себя въ актѣ или поставившее себя въ отношеніе къ чему-нибудь отъ себя различному,—всякое бытіе, находящееся во взаимодѣйствіи съ другими существами, тѣмъ самымъ уже *явилось*. Въ этомъ смыслѣ явленіемъ будетъ все, получившее конкретную форму и дѣйственность,—все, что не находится въ чисто *потенціальномъ состояніи силы*, которая еще не перешла въ дѣйствительность и не получила никакихъ опредѣленій ни внутреннихъ, ни внѣшнихъ, — все подлежащее перемѣнѣ, въ отличіе отъ неподвижнаго міра предполагаемыхъ сущностей. Но, понимая этотъ терминъ такимъ образомъ, мы должны назвать явленіемъ рѣшительно всякую дѣйствительно существующую вещь. Въ такомъ случаѣ и мельчайшій атомъ, и солнечная система съ ея сложными законами, и наше тѣло со всѣмъ разнообразіемъ его жизненныхъ процессовъ, и всякая другая вещь, тѣлесная или духовная, одинаково суть явленія. Если строго - эмпирическому знанію доступны явленія въ этомъ смыслѣ слова, то трудно даже придумать, что же собственно относится къ области эмпирически-непознаваемаго, потому что предположеніе о таинственномъ мірѣ сущностей, какъ вещей, не имѣющихъ совсѣмъ никакихъ опредѣленій, по малой мѣрѣ, весьма сомнительно.

Кажется, именно въ такомъ смыслѣ понимаетъ слово «явленіе» большинство тѣхъ приверженцевъ позитивной философіи, которые никогда спеціально не занимались философскими науками. Быть можетъ, даже у философовъ по профессіи иногда высказывается подобное же пониманіе, и тогда они, конечно, правы въ своемъ радикальномъ отрицаніи всѣхъ притязаній метафизики. Но возможно ли такое пониманіе? Умѣстно ли оно въ вопросѣ о предметѣ эмпирическаго знанія?

Существуетъ другой смыслъ термина «явленіе»,— тотъ смыслъ, который соединяется съ нимъ въ психологіи. Имъ обозначаютъ вообще *всякое состояніе нашего духа*, будь ли то чисто субъективное движеніе нашего существа или воспріятіе внѣшнихъ предметовъ. Такъ, всякое состояніе радости или страданія, всякое настроеніе воли, всякій процессъ размышленія и, съ другой стороны, всякій звукъ, который я слышу, всякій цвѣтъ, мною видимый, и всякое другое состояніе внѣшней чувствительности—будутъ «явленія» въ этомъ смыслѣ: это—*субъективный* или *психологическій* смыслъ термина «явленіе», въ отличіе отъ перваго его значенія, которое можно назвать *объективнымъ* [1]).

Въ какомъ же смыслѣ нужно понимать этотъ терминъ, когда говорятъ: эмпирическому знанію доступны только явленія и ничего болѣе? Согласно мнѣнію наиболѣе строгихъ мыслителей, его слѣдуетъ разумѣть только *во второмъ* или *субъективномъ* смыслѣ. Въ са-

---

[1]) Различіе двухъ значеній слова явленія указывалось нерѣдко, и, казалось бы, оно должно было относиться къ числу самыхъ основныхъ предположеній всякой философіи. Тѣмъ не менѣе оно слишкомъ часто игнорируется; какъ увидимъ дальше, на пренебреженіе къ нему главнымъ образомъ опирается успѣхъ эмпирической доктрины и универсальный характеръ, ею себѣ усваиваемый. Вотъ почему я счелъ необходимымъ остановиться долго и подробно на этомъ различіи и на тѣхъ вопросахъ, которые съ нимъ соприкасаются.

момъ дѣлѣ, *знать вещь эмпирически* — означаетъ знать ее черезъ *наблюденіе* и *опытъ*. Но наблюдать и испытывать вещь мы можемъ только черезъ чувство и въ состояніяхъ нашего чувства. Чтобы наблюдать, надо видѣть, слышать, осязать и т. д. Я наблюдаю, положимъ, движеніе поѣзда по полотну желѣзной дороги. Все мое наблюденіе слагается изъ двухъ категорій воспріятій — зрительныхъ и слуховыхъ: я *вижу* цвѣтъ и форму локомотива, *вижу* цвѣтъ и форму вагоновъ, *вижу* движеніе этихъ предметовъ, опредѣленныхъ для меня сейчасъ указанными признаками цвѣта и формы, *слышу* шумъ, то приближающійся, то удаляющійся. Говоря не совсѣмъ обычнымъ языкомъ, мое наблюденіе въ данномъ случаѣ ограничивается тѣмъ, что я вижу рядъ цвѣтовыхъ пятенъ извѣстной формы, мѣняющихъ свое мѣсто, и при этомъ слышу нѣкоторый однообразный звукъ; все же то, что я въ своемъ умѣ присоединяю къ этимъ простымъ воспріятіямъ, есть уже результатъ предшествующихъ опытовъ. Напротивъ, свойства и отношенія предметовъ, которыя не суть въ то же время свойства и отношенія воспріятій, лежатъ внѣ области нашего опыта. Атомъ, напримѣръ, есть нѣчто опредѣленное по своей природѣ и свойствамъ, есть нѣкоторое *особенное* бытіе, носящее въ себѣ специфическую форму существованія — сталобыть, нѣчто проявленное и осуществленное; поэтому его можно назвать *явленіемъ* въ первомъ, объективномъ, смыслѣ слова. Но онъ никогда не былъ предметомъ нашего чувства и, по самымъ вѣроятнымъ предположеніямъ, никогда имъ и не будетъ; слѣдовательно,

атомъ не есть понятіе эмпирическое, но умозрительное, а различные виды его существованія, которые мы подразумѣваемъ, разсуждая о немъ, образуютъ нѣчто умопостигаемое. Но и всякая вещь, данная въ опытѣ, имѣетъ двѣ стороны: во-первыхъ, она обладаетъ нѣкоторыми ощущаемыми свойствами, каковы: цвѣтъ, звучность, твердость или мягкость, шероховатость или гладкость. Во-вторыхъ, мы приписываемъ ей опредѣленія, принадлежащія ей независимо отъ нашихъ чувствъ и чувственно въ ней не воспринимаемыя. Такъ, мы думаемъ, что она существуетъ и тогда, когда ни мы сами и ни кто другой не наблюдаемъ ея, и въ это время продолжаетъ имѣть опредѣленную сумму способностей возбудить въ насъ тѣ или другія ощущенія, если мы опять станемъ наблюдать ее. Это послѣднее понятіе о вещи есть, очевидно, лишь выведенное изъ тѣхъ ея свойствъ, которыя мы познаемъ черезъ опытъ.

Итакъ, не всѣ свойства вещей непосредственно даны намъ въ воспріятіи. Но, по крайней мѣрѣ, можемъ ли мы сказать наоборотъ, что въ нашихъ воспріятіяхъ во всякомъ случаѣ мы познаемъ дѣйствительныя свойства предметовъ? Другими словами, воспринимаемое нами въ вещахъ точно ли принадлежитъ имъ? Этотъ вопросъ находится въ непосредственной связи съ другимъ: предметъ, нами видимый, слышимый, осязаемый, есть ли то предполагаемое нѣчто, которое находится внѣ насъ и производитъ наши воспріятія зрѣнія, слуха и осязанія, или это только идеальный образъ того самобытно-существующаго предмета, идеальное посредство между нашимъ ду-

хомъ и въ себѣ сущею внѣшностью, нѣкоторая замѣна ея для насъ, образъ, можетъ быть, воспроизводящій объективный предметъ, подобный ему, но не одно и то же съ нимъ? *Субъективное* явленіе въ насъ есть ли по существованію своему вещь, тождественная съ *объективнымъ* явленіемъ, какъ нѣкоторымъ состояніемъ внѣ насъ лежащей дѣйствительности? Этотъ столъ, на которомъ я пишу, для меня является сочетаніемъ чернаго цвѣта, четырехугольной формы, осязаемой мною твердости, глухого звука, который я услышу, если ударю по нему, и другихъ чувственныхъ свойствъ; на самомъ дѣлѣ, онъ состоитъ изъ безчисленнаго множества атомовъ, формы которыхъ я не знаю, которымъ не могу приписать никакого цвѣта, тѣмъ менѣе звука, и которые находятся между собою въ самыхъ разнообразныхъ сочетаніяхъ, для меня совершенно неизвѣстныхъ. Можно ли сказать, что мой видимый столъ и этотъ безконечно сложный и безконечно равнообразный аггрегатъ атомовъ—одно и то же? Многія весьма обыкновенныя соображенія заставляютъ отвѣтить на этотъ вопросъ отрицательно. Всякому извѣстно, что воспринимаемый нами образъ измѣняется въ своей величинѣ при нашемъ приближеніи къ предмету воспріятія или удаленіи отъ него. Но въ то же время мы не имѣемъ никакихъ основаній думать, чтобы предметъ при этомъ дѣйствительно становился то больше, то меньше. Итакъ, воспринимаемый нами образъ и предметъ воспріятія—не одно и то же. Я вижу передъ собою дерево на значительномъ разстояніи; въ полѣ моего зрѣнія оно занимаетъ мѣсто гораздо ничтожнѣйшее, нежели самыя маленькія вещи, которыя лежатъ подлѣ меня; я начинаю идти къ нему, и оно растетъ съ каждымъ моимъ шагомъ, пока не сдѣлается такимъ огромнымъ, что я сразу могу видѣть только очень малую его часть. Что же, дерево въ самомъ дѣлѣ выросло, пока я шелъ къ нему?—Конечно, этого никто не подумаетъ, а стало быть видимое дерево и дѣйствительное дерево—двѣ различныя вещи. Юмъ такъ формулируетъ это доказательство: „Столъ, который мы видимъ, кажется меньше при нашемъ удаленіи; но настоящій столъ, который существуетъ независимо отъ насъ, не испытываетъ никакой перемѣны. Итакъ, то, что было въ душѣ, былъ только его образъ. Это—очевидный выводъ разума, и ни одинъ мыслящій человѣкъ никогда не сомнѣвался, что предметы, которые мы разсматриваемъ, когда говоримъ: *этотъ* домъ или *это* дерево, суть только представленія души, только измѣнчивыя копіи или изображенія тѣхъ предметовъ, которые существуютъ самобытно и въ однообразныхъ формахъ“ (Inquiry, XII).

Школа Рида возставала противъ этого заключенія и утверждала, что фактъ измѣнчивости нашихъ воспріятій, напротивъ, доказываетъ ихъ объективность. Если-бы было наоборотъ, если бы наши воспріятія оставались все тѣ же, когда наше отношеніе къ предметамъ стало другимъ, это въ самомъ дѣлѣ доказывало бы, что воспринимаемые нами образы суть чисто субъективное порожденіе нашего духа. Такое возраженіе, очевидно, основано на двусмысленномъ пониманіи слова *объективность*. Перемѣны въ нашихъ воспріятіяхъ,

конечно, доказываютъ объективность ихъ, но въ томъ лишь смыслѣ, что они не изъ одного нашего духа произошли, что для ихъ произведенія нужно было участіе еще нѣкотораго посторонняго дѣятеля, а никакъ не въ томъ, что эти воспріятія и этотъ посторонній дѣятель суть одинъ и тотъ же предметъ.

Въ философіи существуютъ два совершенно противоположныя рѣшенія вопроса о внѣшнемъ мірѣ. Одна категорія мыслителей совсѣмъ отрицаетъ бытіе внѣшней матеріальной дѣйствительности и видитъ въ нашемъ воспринимаемомъ мірѣ лишь своеобразное выраженіе творчества нашего духа; другая признаетъ объективный міръ за субстанціально и независимо существующій. Очевидно, для первой категоріи философовъ въ нашихъ воспріятіяхъ нѣтъ ничего объективнаго. Но и вторая далеко не всѣ свойства воспринимаемыхъ образовъ относитъ къ вещамъ въ себѣ: такъ, въ философіи, еще со временъ Локка, твердо установилось дѣленіе ощущаемыхъ свойствъ на то, что онъ называлъ *первичными* и *вторичными* качествами вещей. Вотъ какъ онъ объясняетъ это различіе: [1]) „Необходимо различать идеи, поскольку онѣ суть воспріятія нашего духа и поскольку онѣ видоизмѣненія матеріи въ тѣлахъ, которыя производятъ эти воспріятія въ нашемъ духѣ .. Въ виду этого, въ тѣлахъ надо различать два

[1]) Собственно говоря Локкъ только формулировалъ теорію, появившуюся гораздо раньше его. Ея зачатки уже замѣтны во многихъ древнихъ ученіяхъ, и она была совершенно ясно выражена у Демокрита. Въ новой философіи почву для ея развитія доставило главнымъ образомъ воззрѣніе на вещество Декарта.

рода качествъ: во-первыхъ, тѣ, которыя совершенно неотдѣлимы отъ тѣла, въ какомъ бы состояніи оно ни было, такъ что оно ихъ сохраняетъ всегда, какія бы видоизмѣненія тѣло ни испытывало.... Эти качества тѣла, которыя не могутъ быть отдѣлены отъ него, я называю качествами *оригинальными и первичными*, каковы: непроницаемость, протяженность, фигура, число, движеніе или покой, которыя производятъ въ насъ простыя идеи, какъ каждый можетъ убѣдиться самъ. Во-вторыхъ, существуютъ качества, которыя въ тѣлѣ, въ дѣйствительности, не что иное, какъ *способность производить въ насъ различныя ощущенія посредствомъ своихъ первичныхъ качествъ*, т.-е. посредствомъ объема, фигуры, сочетанія и движенія его незамѣтныхъ частицъ. Таковы: цвѣта, звуки, вкусы и т. д. Этимъ качествамъ я даю названіе *вторичныхъ*... Легко, мнѣ кажется, изъ этого вывести то заключеніе, что идеи первичныхъ качествъ тѣлъ похожи на эти качества и что оригиналы этихъ идей существуютъ реально въ тѣлахъ, но что идеи, произведенныя въ насъ вторичными качествами, не похожи на нихъ ни въ какомъ отношеніи и что въ тѣлахъ нѣтъ ничего, что имѣло бы даже подобіе съ этими идеями“ (кн. 2, гл. VIII „Опыта“).

Итакъ, съ этой точки зрѣнія, воспринимаемыя нами свойства раздѣляются на двѣ группы: одни изъ нихъ принадлежатъ вещамъ самимъ по себѣ, другіе же вносятся въ предметы нашими чувствами и внѣ чувствъ существовать не могутъ. Здѣсь вопросъ не въ томъ, насколько вѣрно сдѣлано самое раздѣленіе и можно ли доказать, что качества, понятыя за первичныя,

точно принадлежатъ внѣшнимъ вещамъ въ нихъ самихъ,—важно, что философія всегда признавала субъективность *очень многихъ воспринимаемыхъ свойствъ вещей*. То, что прежде было умозрительнымъ выводомъ, въ настоящее время есть истина положительной науки. Можно считать доказаннымъ, что воспринимаемый нами цвѣтъ есть не болѣе какъ результатъ дрожанія эѳира, которое подѣйствовало на нашъ зрительный нервъ, а звукъ—отраженіе колебаній воздуха въ нашемъ слуховомъ органѣ. Подобнымъ же образомъ объясняется возникновеніе всѣхъ другихъ чувственныхъ опредѣленій воспринимаемыхъ предметовъ. Впрочемъ, къ такому же заключенію можно прійти и по соображеніямъ здраваго смысла. Что такое, напримѣръ, звукъ, котораго никто не слышитъ? Предположимъ въ самомъ дѣлѣ, что звуки существуютъ объективно и независимо отъ нашихъ чувствъ. Пока звукъ никѣмъ не услышанъ, онъ, очевидно, не будетъ *тѣмъ, что въ немъ слышится*, а чѣмъ-то другимъ: онъ долженъ имѣть нѣкоторую особенную форму существованія, прежде чѣмъ къ нему присоединится, при извѣстныхъ условіяхъ, т.-е. въ присутствіи существа одареннаго слухомъ, это качество *слышимости*. Но, слѣдовательно, до тѣхъ поръ онъ и не будетъ тѣмъ, что обозначается словомъ „звукъ". Будетъ ли это колебаніе воздуха или какое-нибудь другое состояніе матеріи, онъ останется только причиной ощущенія, не имѣющею ничего общаго съ самымъ существеннымъ качествомъ этого ощущенія. Итакъ, по общепринятому воззрѣнію, между воспринимаемыми свойствами

только качества, названныя Локкомъ „первичными", дѣйствительно принадлежатъ вещамъ. Но какъ мы воспринимаемъ эти первичныя качества? Одни изъ нихъ, собственно говоря, не суть и воспріятія, а только выводы изъ нихъ. Таковы, напримѣръ, непроницаемость и вѣсомость тѣлъ. Правда, мы имѣемъ непосредственное ощущеніе сопротивленія и давленія со стороны внѣшнихъ предметовъ; но почувствовать невозможность дальше двинуть свою руку—не значитъ еще воспринять присущую тѣлу безконечную силу сопротивленія всякой попыткѣ занять мѣсто составляющихъ его атомовъ, не давъ имъ въ то же время другого равновеликаго мѣста. Напротивъ, понятіе о *безконечности* и *всеобщности* этой силы есть чисто выводное и умозрительное, тѣмъ болѣе, что она въ этомъ своемъ качествѣ присуща только атомамъ, какъ послѣднимъ единицамъ сложенія, образующаго конкретный предметъ. Точно также въ ощущеніи давленія нѣтъ еще никакой идеи о стремленіи всѣхъ окружающихъ насъ тѣлъ къ центру земли. Чтобы возникло это представленіе, нужно предварительно обобщить многіе наблюдаемые факты, которые сами по себѣ даютъ только *послѣдовательность* событій. Я вижу паденіе камня на землю, когда поднявшая его рука выпускаетъ его; вижу этотъ опытъ и подобные ему повторенными безчисленное количество разъ и при самыхъ различныхъ обстоятельствахъ. Поэтому данная послѣдовательность событій получаетъ для меня характеръ *закона*, и я, чтобы объяснить ее, составляю понятіе о *нѣкоторой силѣ*, влекущей тѣла къ землѣ.

Очевидно, и это понятіе будетъ *выведенное*. Итакъ, ощущенія сопротивленія и давленія суть лишь субъективныя состоянія, не похожія, въ своихъ чисто-ощутимыхъ особенностяхъ на природу производящихъ ихъ силъ; а наши понятія объ этихъ объективныхъ силахъ не представляютъ изъ себя простого воспроизведенія нашихъ воспріятій, но сложный продуктъ умозаключенія. Другія первичныя качества, какъ протяженность, фигура, хотя воспринимаются нами непосредственно, но находятся въ такой неразрывной связи съ другими, чисто уже чувственными свойствами воспринимаемыхъ образовъ, что ихъ, по всей справедливости, можно считать только наиболѣе отвлеченными элементами послѣднихъ. Видимая мнѣ протяженность листа бумаги есть только протяженность того бѣлаго пятна въ полѣ моего зрѣнія, которымъ является для моего глаза этотъ листъ. Фигура его не болѣе какъ форма этого же самаго пятна, на всемъ протяженіи обозначаемая переходомъ бѣлаго цвѣта въ какой-нибудь другой, который я мысленно соединяю съ инымъ предметомъ, а не бумагою. Осязаемая мною протяженность какой-нибудь вещи есть лишь особенное качество воспріятій осязанія, въ силу котораго каждое изъ нихъ получаетъ *мѣстный* характеръ. Но разъ *цвѣтъ*, видимый нами, есть явленіе субъективное, то и протяженность цвѣта такъ же субъективна, какъ и онъ; это же самое справедливо и для воспріятій осязанія. Слѣдовательно, видимая протяженность и дѣйствительная протяженность—не одно и то же. Мы не воспринимаемъ ни одного изъ

первичныхъ качествъ такимъ, каково оно само въ себѣ. Что это дѣйствительно такъ, мы убѣдимся, если вспомнимъ, что было говорено выше о измѣнчивости нашихъ воспріятій при перемѣнахъ въ нашемъ разстояніи отъ воспринимаемыхъ предметовъ: собственно эта измѣнчивость преимущественно *относится къ протяженности и формѣ воспринимаемыхъ образовъ*. Итакъ, воспринимаемая протяженность такъ же субъективна, какъ и всѣ вообще нами воспринимаемыя качества. Но видимое нами пространство есть только сумма всѣхъ протяженностей, воспринимаемыхъ заразъ и вмѣстѣ. Слѣдовательно, вообще воспринимаемое пространство не есть внѣ насъ существующая независимая дѣйствительность, но чисто-субъективный образъ въ нашемъ духѣ. Этотъ образъ можетъ имѣть полное подобіе съ объективнымъ пространствомъ, но все же они будутъ различаться между собою, какъ оригиналъ и копія. Поэтому нельзя считать парадоксомъ ученіе Мальбранша, по которому духъ человѣческій никогда не соприкасается съ пространствомъ тѣлеснымъ, но созерцаетъ всѣ вещи въ *идеальномъ пространствѣ*. Въ его выводахъ лишь нужно сдѣлать слѣдующую поправку: онъ признавалъ одно идеальное пространство для всѣхъ духовъ, подобно тому, какъ реальное пространство одно для всѣхъ матеріальныхъ тѣлъ. Въ дѣйствительности каждое сознаніе имѣетъ свои отдѣльныя воспріятія, совершенно недоступныя для другихъ сознаній. Поэтому каждое сознающее себя существо видитъ всѣ вещи въ своемъ особомъ идеальномъ пространствѣ (если употреблять

этотъ терминъ). Такихъ пространствъ столько же, сколько сознаній, хотя реальное пространство и признается единымъ.

Итакъ, общій выводъ изъ сказаннаго будетъ тотъ, что воспринимаемые нами образы по всѣмъ своимъ свойствамъ субъективны.

Можно указать еще одно соображеніе, доказывающее субъективность воспринимаемаго міра. Общепризнанная истина современной психологіи, что предметъ никогда не дѣйствуетъ на нашу чувствительность непосредственно, никогда не переносится въ нее прямо. Когда я вижу столъ, то не онъ есть непосредственная причина моего воспріятія стола, — столъ служитъ только поверхностью, извѣстнымъ образомъ отражающею солнечные лучи; отраженные лучи производятъ особое дѣйствіе на мой зрительный нервъ; изъ этого дѣйствія развивается цѣлый рядъ процессовъ, конечнымъ результатомъ которыхъ является ощущеніе или воспріятіе. Другими словами, воспринимаемый предметъ— только самое отдаленное звено въ цѣпи причинъ, производящихъ ощущеніе. То, что непосредственно предшествуетъ ощущенію, есть мозговое раздраженіе; но и оно, какъ съ этимъ согласно большинство психологовъ всѣхъ направленій, еще не есть самый психическій актъ воспріятія: мой чувственно опредѣленный образъ стола не равняется объективному движенію мозгового вещества и есть нѣчто генерически отъ него отличное потому уже, что никакое вещество само по себѣ не имѣетъ чувственныхъ опредѣленій, которыя впервые вносятся въ него нашею воспріимчивостью.

Но этотъ образъ не равняется и внѣ меня находящемуся дѣйствительному столу въ тотъ моментъ его бытія, когда онъ началъ рядъ причинъ, въ концѣ образующихъ воспріятіе стола или идеальный его образъ во мнѣ, ибо состояніе стола, начинающее цѣпь причинъ, и возникновеніе самого воспріятія существуютъ въ разные моменты времени. Поэтому справедливо можно сказать, что мы никогда не воспринимаемъ современную намъ дѣйствительность, а только прошлую. Нѣкоторыя звѣзды видимы нами такими, какими онѣ были за нѣсколько тысячелѣтій назадъ; но и для предметовъ болѣе близкихъ всегда нужно предполагать нѣкоторый промежутокъ времени между состояніемъ предмета и воспріятіемъ этого состоянія въ нашемъ духѣ, хотя бы такой промежутокъ и былъ чрезвычайно короткимъ.

Впрочемъ, существуетъ цѣлая категорія мыслителей, которая отрицаетъ эти выводы и признаетъ, что нашъ духъ непосредственно воспринимаетъ предметы внѣшняго міра, и что, слѣдовательно, объектъ нашего непосредственнаго вѣдѣнія — не состоянія сознанія, не идеальные только образы вещей въ нашемъ *я*, но самыя внѣшнія вещи. Эти идеи впервые систематически высказалъ Ридъ, создавшій ученіе о перцепціяхъ, какъ непосредственныхъ воспріятіяхъ вещей, которое впослѣдствіи испытало всякія видоизмѣненія. Одну изъ послѣднихъ его формъ представляетъ философія Гамильтона, вызвавшая прекрасныя возраженія Милля, къ которымъ врядъ ли возможно прибавить что-нибудь еще. Такое воззрѣніе, которое нужно назвать *интуитивнымъ*, впрочемъ, нельзя считать исключительнымъ

достояніемъ шотландской философіи,—въ самыхъ разнообразныхъ формахъ и подъ различными именами оно не разъ высказывалось и высказывается до сихъ поръ. Общія его начала, мнѣ кажется, можно выразить слѣдующимъ образомъ:

Источникъ всѣхъ недоразумѣній въ вопросѣ о воспріятіи внѣшняго міра заключается въ ложной аналогіи между бытіемъ матеріальнымъ и духовнымъ. Мы переносимъ общія свойства матеріи на духъ, тогда какъ этотъ послѣдній можетъ имѣть совершенно своеобразную природу. Между матеріальными предметами мыслимо лишь чисто внѣшнее отношеніе. Дѣйствіе одного тѣла на другое можетъ выразиться только въ томъ, что подлежащее дѣйствію тѣло получитъ какое-нибудь особое направленіе своего движенія въ цѣломъ или частяхъ. Но при этомъ оно останется тѣмъ, чѣмъ было прежде, т.-е. атомы, его составляющіе, останутся тѣ же, свойства ихъ не измѣнятся, и оно не испытаетъ никакого *внутренняго* прибавленія къ своему бытію, ибо внѣшняя причина даетъ лишь механическій толчокъ къ перемѣнамъ въ данномъ тѣлѣ, но сама не переходитъ въ нихъ, не дѣлается живымъ элементомъ, *частію его бытія*. Измѣненія ограничиваются природой и составомъ этого тѣла и могутъ не имѣть никакого подобія съ качествами возбуждающей причины; во всякомъ случаѣ эта причина не тождественна съ производимыми ею перемѣнами. Когда одинъ билліардный шаръ приводится въ движеніе другимъ, то, что вносится въ него этимъ актомъ, есть только начало его собственнаго движенія; но онъ остается попрежнему

одинокимъ въ своемъ существованіи, его движеніе не есть движеніе другого шара. Перенесемъ эти свойства всего матеріальнаго на духъ: предположимъ, что духъ есть только особая форма вещества, и тогда получимъ, что предметъ, возбуждающій его дѣятельность, есть нѣчто безусловно для него внѣшнее, что онъ содержитъ въ себѣ только свои собственныя внутреннія движенія, причины которыхъ вѣчно остаются непонятны и чужды ему, и что непосредственное вѣдѣніе всякаго духовнаго существа ограничивается его единоличными внутренними измѣненіями.

Но на самомъ дѣлѣ мы имѣемъ совсѣмъ другое представленіе о природѣ воспріятія,—мы не можемъ отдѣлаться отъ той мысли, что въ этомъ актѣ субъектъ относится къ нѣкоторому реально-отличному отъ него объекту и, такъ-сказать, внутренно *усвоиваетъ его себѣ*. Поэтому самое умозаключеніе по аналогіи невѣрно. Мы должны приписать духу особенную, невещественную природу. Духъ имѣетъ способность выходить за свои границы, вступать во внутреннее взаимодѣйствіе съ вещами и обнимать ихъ такъ, какъ онѣ суть сами въ себѣ, т.-е. въ ихъ безотносительности.

Очевидны, однако, недостатки этой теоріи. Во-первыхъ, она слишкомъ обща и отвлеченна; ея защитники обыкновенно просто обходятъ возраженія, подобныя тѣмъ, какія представлены нами выше въ доказательство субъективности воспринимаемыхъ явленій, или даютъ очень темныя и искусственныя объясненія. Во-вторыхъ, она опирается на предвзятое предположеніе о безусловной противоположности духа и тѣла, которая при

этомъ понимается очень своеобразно: какъ бы мы ни думали о внутренней природѣ духа и матеріи, сомнительно, чтобы можно было представить себѣ конкретное отношеніе между двумя вещами, въ которомъ *одинъ изъ соотносящихся членовъ существовалъ бы безотносительно, т.-е. внѣ отношенія*. Въ такомъ предположеніи содержится едва ли не вербальное противорѣчіе. А между тѣмъ именно это подразумѣвается, когда говорятъ, что духъ способенъ воспринимать вещи такъ, какъ онѣ суть сами въ себѣ.

Оцѣнка наша интуитивистической теоріи была бы несправедлива, если бы мы остановились только на этихъ отрицательныхъ замѣчаніяхъ. Въ ней заключается одна глубоко вѣрная мысль: матеріализмъ дѣйствительно былъ всегда источникомъ односторонне субъективнаго пониманія природы психическихъ воспріятій. Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго матеріализма, каждое воспріятіе необходимо имѣетъ непосредственную связь съ внутренними движеніями мозга и нервной системы, а весь остальной міръ—лишь внѣшняя среда, изъ которой исходятъ возбужденія, толчки для такихъ движеній. Но и по отношенію къ этимъ перемѣнамъ въ мозговомъ веществѣ психическое явленіе есть бытіе *особенное*, *sui generis*. Правда, для матеріалиста оно — только особое состояніе матеріальнаго движенія, но это состояніе, конечно, не похоже по своимъ непосредственно воспринимаемымъ качествамъ на обыкновенное механическое движеніе или, по крайней мѣрѣ, это послѣднее выражается въ событіяхъ психической жизни въ формѣ неадэкватной, неистинной, призрачной. Слѣ-

довательно, всякій психическій актъ хотя и возбужденъ извнѣ, но конкретнымъ образомъ не содержитъ въ себѣ ничего внѣшняго ему и, такъ-сказать, уединенъ въ своемъ бытіи; каждое наше воспріятіе имѣетъ отношеніе только къ самому себѣ. Съ этой точки зрѣнія, мы *воспринимаемъ* не объектъ, хотя бы и видоизмѣненный природою воспринимающаго духа, *но само воспріятіе*, если только слова „воспринимать„ и „воспріятіе“ еще можно употреблять въ этомъ случаѣ. Отсюда происходитъ та аномалія, что изъ матеріалистическихъ системъ весьма нерѣдко развивается ультраидеалистическая психологія. Этимъ же общимъ свойствомъ матеріалистическаго міросозерцанія, быть можетъ, всего лучше объясняется, почему въ новой психологіи могло появиться радикальное отрицаніе первоначальнаго различія между внутренними движеніями воспринимающаго субъекта и объективными воспріятіями внѣшняго чувства. Именно утверждаютъ, что всякое воспріятіе зрѣнія, осязанія и т. д. при первомъ возникновеніи было чисто внутреннимъ актомъ, не имѣвшимъ наиболѣе существеннаго признака объективности, какого-либо пространственнаго опредѣленія, и что идея протяженности воспринимаемыхъ образовъ есть результатъ сравнительно поздняго развитія и очень сложной работы законовъ ассоціаціи,—ученіе, которое, конечно, должно показаться весьма неяснымъ каждому, кто дастъ себѣ трудъ внимательно подумать надъ нимъ.

Каковы бы ни были, впрочемъ, достоинства и недостатки интуитивистической теоріи, эмпирическая философія не можетъ принять ее уже потому, что она все-

цѣло стоитъ на метафизической почвѣ. Поэтому можно считать за неподлежащее спору, въ какомъ смыслѣ строгій мыслитель эмпирической школы долженъ понимать слово „явленіе“, насколько онъ имъ обозначаетъ чувственно-данное въ опытѣ. Явленія суть *измѣненія нашего психическаго существа, состоянія нашего сознанія, а не внѣшнія намъ вещи.*

Наша задача, какъ мы ее выразили прежде, заключается въ томъ, чтобы указать особенный предметъ метафизическаго познанія, опредѣливъ естественныя границы такого знанія, въ которое не входятъ никакіе метафизическіе элементы, т.-е. знанія исключительно эмпирическаго. Какъ мы видѣли выше, главный тезисъ эмпирической философіи состоитъ въ томъ, что всякое наше познаніе, чтобы быть истиннымъ, должно имѣть своимъ предметомъ явленія и утверждать не болѣе совмѣстности, послѣдовательности и подобія ихъ, насколько эти отношенія могутъ быть выведены изъ правильныхъ наведеній; и что, напротивъ, всякое сужденіе о предметахъ, которые не суть явленія, или предполагающее относительно явленій что-нибудь большее ихъ совмѣстности, послѣдовательности и подобія—ложно.

Поставимъ на мѣсто слова „явленіе“ то, что имъ соозначается и получимъ:

Мы знаемъ и можемъ знать только субъективныя состоянія нашего духа и законы послѣдовательности, совмѣстности и подобія этихъ состояній, открываемые наведеніемъ отъ частныхъ случаевъ; всякая попытка выйти изъ этихъ роковыхъ границъ и узнать что-нибудь болѣе должна непремѣнно кончиться полною неудачей.

Но что же выходитъ изъ предыдущаго?—Стало-быть, съ точки зрѣнія эмпиризма, наша собственная душевная жизнь есть единственный возможный предметъ человѣческаго знанія? Не парадоксальный ли это выводъ? Развѣ такъ обыкновенно понимаются задачи положительнаго знанія? Огромное множество нашихъ не только научныхъ, но и повседневныхъ сужденій относится къ такимъ вещамъ, которыя лежатъ за предѣлами нашей психической жизни. Въ большинствѣ ихъ мы прямо или косвенно утверждаемъ бытіе: 1) либо предметовъ внѣшняго матеріальнаго міра, 2) либо подобныхъ намъ сознающихъ существъ, 3) либо нѣкоторыхъ безусловно неизмѣнныхъ, никакихъ исключеній не допускающихъ отношеній между вещами. Какъ должна смотрѣть на эти предположенія логически послѣдовательная, себѣ вѣрная эмпирическая философія? Какъ она рѣшаетъ и должна рѣшать сюда относящіеся вопросы?

Вопросъ о матеріи съ точки зрѣнія чистаго опыта.

Остановимся на слѣдующемъ: что такое матерія и матеріальныя вещи для строго эмпирическаго философа? Какъ эмпирическая психологія объясняетъ возникновеніе въ насъ понятія о веществѣ?—Не вдаваясь въ излишнія подробности, мы укажемъ только главные пункты эмпирической теоріи.

Въ нашей душевной жизни существуетъ два порядка явленій, которыя мы различаемъ непосредственно: одни изъ явленій мы разсматриваемъ какъ наши соб-

ственныя состоянія, видимъ въ нихъ разнообразныя модификаціи нашего *я*; другія мы представляемъ лежащими внѣ предѣловъ нашей внутренней жизни, противостоящими намъ,—въ нихъ мы усматриваемъ *не я* въ различныхъ видахъ его существованія. Но и тѣ и другія явленія одинаковы въ своемъ корнѣ. Наши представленія о *себѣ* и о *внѣшнихъ вещахъ*—двѣ вѣтви въ одномъ стволѣ, на простомъ ощущеніи. Душевная жизнь начинается съ этихъ простыхъ ощущеній, которыя всѣ выражаютъ собою только различныя состоянія духа, безъ всякаго первоначальнаго распаденія на два противоположные полюса. *Они—самъ духъ, подлежащій впечатлѣнію.* Ощущеніе цвѣта какого-нибудь предмета есть духъ въ одномъ его состояніи, ощущеніе запаха—тотъ же духъ въ другомъ состояніи. Въ духѣ нѣтъ ничего, кромѣ потока ощущеній. Но впослѣдствіи мы начинаемъ дѣлать различіе между ощущеніями *пассивными* и ощущеніями *движенія и сопротивленія*. Мы противополагаемъ ихъ другъ другу, и нить ощущеній пассивныхъ сливается для насъ въ одно представленіе объ *я* или *субъектѣ*, а чувства движенія и сопротивленія даютъ содержаніе нашему понятію о *не я* или *объектѣ*. Главною помощью при такомъ различеніи служитъ идея *протяженности*, постепенно развивающаяся изъ ощущеній движенія и сопротивленія. Протяженность и сопротивленіе суть два самые существенные признака, характеризующіе наше понятіе о матеріальномъ тѣлѣ. Только тогда, когда мы получимъ представленіе о внѣшнемъ мірѣ, возникаетъ въ насъ идея о насъ самихъ, и мы начинаемъ употреблять мѣсто-

имѣніе *я*, обозначая имъ тѣ состоянія нашего духа, которыя не успѣли объективироваться въ представленія внѣшнихъ вещей. Контрастъ *я* и *не-я* образуется одновременно изъ распадающагося по двумъ русламъ потока ощущеній. Слѣдовательно, одинъ и тотъ же духъ въ одно и то же время есть и наблюдатель, и предметъ наблюденія; непосредственно сознаваемая противоположность внутренняго и внѣшняго въ нашемъ воспріятіи, вещества и духа, есть лишь фикція, иллюзія нашего ума, хотя и необходимо возникающая по законамъ ассоціаціи идей.

Какъ же изъ этихъ данныхъ объясняется наше цѣльное понятіе о матеріи, какъ субстратѣ явленій внѣшняго чувства? Для этого достаточно признать только слѣдующія вещи: 1) Человѣческій духъ способенъ къ *ожиданію*: разъ имѣвъ дѣйствительныя ощущенія, мы способны составить идею объ ощущеніяхъ возможныхъ, т.-е. такихъ, которыя мы могли бы чувствовать, если бы предстояли опредѣленныя условія, природу которыхъ мы изучили во многихъ случаяхъ опытомъ. 2) Законы ассоціаціи идей. Ихъ можно, въ свою очередь, свести къ слѣдующимъ положеніямъ: нашъ умъ имѣетъ склонность мыслить вмѣстѣ явленія, *подобныя* между собою; нашъ умъ наклоненъ мыслить вмѣстѣ явленія, которыя были наблюдаемы въ тѣсной смежности, т.-е. испытанныя или одновременно или въ непосредственной преемственности. Ассоціаціи, порождаемыя смежностью, становятся болѣе несомнѣнны, быстры и нераздѣльны отъ повторенія; когда связь между двумя идеями установилась крѣпко, мы не только

идеи двухъ фактовъ мыслимъ нераздѣльно, но намъ *начинаетъ казаться*, что и самые факты связаны подобнымъ же образомъ.

Въ нашемъ опытѣ между явленіями внѣшняго чувства существуютъ нѣкоторыя единообразія послѣдовательности и совмѣстности. Эти единообразія производятъ безчисленныя ассоціаціи идей въ нашемъ духѣ. Наблюдая одинъ только какой-нибудь феноменъ, я съ необыкновенною живостью вспоминаю другіе, которые связаны съ нимъ и должны получить бытіе при выполненіи нѣкоторыхъ условій. Мое отношеніе къ находящейся передо мной закрытой книгѣ въ данный моментъ ограничивается тѣмъ, что я имѣю зрительное воспріятіе ея цвѣта и формы; но, глядя на нее, я вспоминаю то особенное впечатлѣніе осязанія, которое получалъ я прежде, дотрогиваясь до нея, и которое получилъ бы теперь, если бы протянулъ руку; я вспоминаю, что написано на ея заглавной страницѣ и что я прочиталъ бы теперь, если бы раскрылъ ее,—вспоминаю ея содержаніе, вспоминаю ея автора и поводъ, по которому написана книга. Другими словами, простое воспріятіе зрѣнія служитъ для меня знакомъ обширной группы другихъ воспріятій, изъ которыхъ иныя я могъ бы получить и въ настоящее время, иныя были бы доступны для меня въ прошломъ, если бы я былъ поставленъ въ удобныя для того обстоятельства. При этомъ очень часто бываетъ, что эти мыслимыя только и предполагаемыя явленія интересуютъ меня гораздо болѣе, чѣмъ вызывающее ихъ въ моемъ сознаніи дѣйствительное воспріятіе духа. Другое свойство этихъ

возможныхъ событій—ихъ законосообразность: они возникаютъ въ моемъ умѣ только въ силу ихъ взаимной связи; я лишь тѣ явленія считаю *возможными*, которыя подчиняются общимъ единообразіямъ послѣдовательности и сосуществованія. Напротивъ, конкретное содержаніе моего опыта очень часто зависитъ отъ совершенно случайныхъ дѣйствій: я сейчасъ смотрѣлъ на книгу и непосредственно послѣ этого могу перенести мой взглядъ на какой-нибудь другой предметъ, напримѣръ, на столъ, и тогда въ моемъ дѣйствительномъ опытѣ воспріятіе стола будетъ слѣдовать за воспріятіемъ книги; но, конечно, такая послѣдовательность явленій не выражаетъ постояннаго единообразія ихъ послѣдовательности. Такъ въ умѣ моемъ устанавливается различеніе двухъ сферъ событій: во-первыхъ, дѣйствительныхъ состояній нашего внѣшняго сознанія, случайныхъ и измѣнчивыхъ по своей природѣ, и во-вторыхъ, возможныхъ состояній его, отличительный характеръ которыхъ—прочность и неизмѣнность отношеній. Единообразіе возможныхъ явленій служитъ объясненіемъ нашихъ дѣйствительныхъ воспріятій: въ конкретномъ опытѣ не можетъ явиться ничего, что не вытекало бы изъ неизмѣнныхъ отношеній феноменовъ возможнаго опыта. Поэтому мы начинаемъ смотрѣть на сферу возможныхъ состояній сознанія какъ на *субстратъ* и *причину* опыта дѣйствительнаго. Этимъ завершается образованіе нашего понятія о внѣшней субстанціи. Такимъ образомъ матерія есть *признаваемая нами сумма возможныхъ опытовъ, подлежащихъ строгимъ законамъ единообразія*. Къ этому признанію

въ сущности сводится все мое довѣріе къ внѣшней дѣйствительности. Когда я утверждаю, что комната, изъ которой я только-что ушелъ, осталась и безъ меня такою же, какою была, подъ этимъ я разумѣю, что если бы я поставилъ себя въ прежнія условія, то увидалъ бы опять комнату и находящіяся въ ней вещи такими же, какъ и прежде, и на самомъ дѣлѣ мы не думаемъ при этомъ ни о чемъ большемъ. Только метафизики, разсуждая о внѣшнихъ вещахъ, приписываютъ имъ *самобытность въ себѣ*; подобныхъ утонченныхъ опредѣленій не знаетъ обыкновенный человѣческій умъ, и относительно внѣшняго міра здравый смыслъ утверждаетъ не болѣе того, что признаетъ въ немъ и философія Беркли. Въ этомъ убѣдится каждый, разобравъ хорошенько то представленіе, которое онъ имѣетъ о дѣйствительномъ существованіи вещей внѣ момента ихъ наблюденія въ чьемъ-нибудь сознаніи. Онъ, конечно, увидитъ, что всѣ непосредственно приписываемыя вещамъ опредѣленія носятъ совершенно чувственный характеръ, а, стало-быть, въ нихъ не мыслится ничего, кромѣ возможныхъ опытовъ.

Можно спорить противъ окончательныхъ выводовъ этой теоріи. Можно не соглашаться съ предположеніемъ, что здравый смыслъ въ бытіи внѣшняго міра понимаетъ возможныя состоянія духа и ничего болѣе: этому предположенію противорѣчитъ уже тотъ фактъ, который признается и эмпирическою теоріей, что мы видимъ въ матеріи *субстратъ*, производящую *причину* нашего субъективнаго опыта. Нельзя же въ самомъ дѣлѣ мыслить какъ субстратъ то, чего совсѣмъ нѣтъ,

что только можетъ быть или будетъ. Правда, обыкновенное человѣческое сознаніе не знаетъ такихъ терминовъ, какъ *бытіе вещей въ себѣ* и ему подобныхъ; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы оно совсѣмъ, хотя бы не вполнѣ сознательно, не вносило въ вещи опредѣленій или, если угодно, точекъ зрѣнія, впослѣдствіи обозначаемыхъ самыми отвлеченными выраженіями. Эмпирическая теорія указываетъ на то, что мы, размышляя о внѣшнихъ вещахъ, не можемъ ихъ вообразить иначе, какъ приписавъ имъ чувственныя качества. Это, конечно, вѣрно. Причина этого—въ природѣ нашего воображенія, которое непремѣнно должно имѣть дѣло съ чувственнымъ матеріаломъ. Но все-таки воззрѣніе здраваго смысла не тождественно съ тѣмъ, что утверждаетъ идеалистическая философія: воображая отсутствующій предметъ, идеалистъ видитъ въ немъ или будущее, или прошлое, или только могущее быть; *обыкновенный человѣческій смыслъ* понимаетъ въ немъ то, что *есть* и есть *теперь*,—различіе далеко не настолько ничтожное, чтобъ его можно было ставить ни во что; въ обоихъ случаяхъ *воображаютъ* одно, но *мыслятъ* разное.

Впрочемъ, важность не въ томъ, насколько эмпирическая теорія хорошо объясняетъ возникновеніе нашей идеи о веществѣ (мы представили ее такъ, какъ она изложена у Милля) [1]. Ея выводы интересны въ другомъ отношеніи: философія, считающая индукцію единственнымъ источникомъ всякаго достовѣрнаго знанія,

---

[1]) An examination of Sir William Hamilton's philosophy, chap. XI.

въ самомъ дѣлѣ, можетъ признать существованіе внѣшнихъ вещей только въ смыслѣ возможностей опыта, т.-е. какъ возможныхъ при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ состояній нашего духа.

Дѣйствительно, къ какой элементарной формѣ сводится процессъ всякой индукціи? Наблюдая различныя отношенія между явленіями, мы на основаніи много разъ повторенныхъ случаевъ, при самыхъ разнообразныхъ комбинаціяхъ сопутствующихъ обстоятельствъ, опредѣляемъ нѣкоторыя изъ этихъ отношеній какъ постоянныя или такія, повторенія которыхъ мы всегда можемъ съ вѣроятностью ожидать въ будущемъ, когда будутъ налицо явленія. Другими словами: мы отъ отдѣльныхъ случаевъ подобія, совмѣстности и послѣдовательности приходимъ къ признанію этихъ отношеній, какъ *общаго* и *постояннаго* свойства данныхъ феноменовъ, а отсюда уже дѣлаемъ выводъ къ случаямъ еще не существующимъ. Слѣдовательно, общій выводъ индукціи никогда не можетъ возвыситься до предметовъ, неоднородныхъ съ тѣми, которые указаны въ посылкахъ. Я наблюдаю, положимъ, цѣлый рядъ фактовъ, въ которыхъ феноменъ *a* является предшествующимъ феномену *b;* изъ этого я заключаю, что *a* вообще предшествуетъ *b*. Въ заключеніи содержится только сужденіе объ *a* и *b*, но въ немъ нельзя найти отношенія къ какимъ-нибудь другимъ предметамъ, напр. *c* и *d*. Всѣ наши индукціи отправляются отъ чувственно-наблюдаемаго или отъ нашихъ духовныхъ состояній. Слѣдовательно, и всякій индуктивный выводъ долженъ относиться только къ нимъ и не касаться никакихъ другихъ

вещей, которыя по своей природѣ не суть явленія нашей души. Итакъ, всякая попытка индуктивно познать матеріальный міръ внѣ насъ будетъ незаконнымъ расширеніемъ индуктивнаго процесса, будетъ тѣмъ внесеніемъ *c* и *d* на мѣсто *a* и *b*, о которомъ мы сейчасъ говорили. И это не только въ настоящее время, при несовершенномъ состояніи нашихъ познаній, на что иногда ссылаются, но навсегда, если мы признаемъ индукцію исключительнымъ критеріемъ истины. Такое ограниченіе лежитъ въ самой сущности индуктивнаго познанія: сколько бы мы ни продолжали прямую линію, мы никогда не получимъ плоскости; какъ бы подробно ни изучали мы законы совмѣстности, подобія и послѣдовательности наблюдаемыхъ явленій, мы никогда не узнаемъ того, что лежитъ внѣ ихъ области, *за ними*. Этотъ выводъ неизбѣженъ для истиннаго послѣдователя эмпирической философіи, и можно указать большое количество мѣстъ у самыхъ лучшихъ ея представителей (особенно у Милля), гдѣ онъ утверждается самымъ недвусмысленнымъ образомъ.

Противъ сказаннаго нами о природѣ индукціи могутъ однако представиться возраженія, которыя нужно разсмотрѣть для того, чтобы наша мысль получила необходимую ясность. Мы сказали, что индуктивный выводъ никогда не включаетъ въ себѣ предметовъ, неоднородныхъ съ указанными въ посылкахъ. Можно возразить, что терминъ *неоднородный* имѣетъ очень широкій и поэтому неопредѣленный смыслъ и что въ индуктивномъ обобщеніи мы возвышаемся отъ чувственно-даннаго къ тому, что еще не имѣло мѣста въ опытѣ, отъ

извѣстнаго къ неизвѣстному. Самый процессъ умозаключенія отъ общаго къ частному, выражающійся въ силлогизмѣ, можно представить какъ выводъ мысли отъ ряда извѣстныхъ случаевъ къ одному или нѣкоторымъ неизвѣстнымъ и такимъ образомъ сблизить его съ индуктивнымъ умозаключеніемъ. А тогда мысленный переходъ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному является главною особенностью всякаго индуктивнаго процесса; и если выразимъ ее въ такой общей формѣ, предположеніе о возможности индуктивныхъ выводовъ относительно всякихъ неизвѣстныхъ вещей, къ какой бы категоріи существъ онѣ ни принадлежали, получаетъ нѣкоторую вѣроятность и заранѣе положенное ограниченіе области индуктивнаго познанія можетъ показаться произвольнымъ. Поэтому намъ необходимо отвѣтить на слѣдующій вопросъ: чѣмъ посредствуется въ индукціи логическій переходъ отъ наблюдаемаго къ небывшему еще въ опытѣ?

Многими философами неоднократно высказывалась мысль, что обобщеніе по наведенію, выводъ отъ частныхъ случаевъ къ общему правилу не есть правомѣрный логическій процессъ. На этомъ особенно настаивалъ Юмъ, и недовѣріе къ индуктивнымъ обобщеніямъ есть главный источникъ его скептицизма. Въ самомъ дѣлѣ, всякое такое обобщеніе утверждаетъ больше, чѣмъ дано въ посылкахъ. До какой бы высокой степени совершенства ни достигалъ нашъ опытъ, все-таки онъ можетъ имѣть дѣло только съ единичными случаями,— слѣдовательно, утвержденіе общаго закона непремѣнно должно заключать въ себѣ подразумѣваемый скачокъ

отъ конечнаго количества событій къ ихъ неопредѣленному, или, если законъ принимается съ безусловнымъ характеромъ всеобщности, къ безконечному множеству. Логически совершенно правильна лишь такъ называемая полная индукція; но за то она не даетъ общихъ истинъ въ настоящемъ смыслѣ этого слова. Всякая же попытка индуктивно вывести общее правило можетъ имѣть различныя степени вѣроятности, но не способна получить характеръ безусловной достовѣрности.

Однако, во всякомъ случаѣ, эти общія сужденія имѣютъ относительную степень вѣроятности. Что же даетъ имъ эту вѣроятность? Почему, узнавъ одни явленія, я могу приписать что-нибудь другимъ, мнѣ еще неизвѣстнымъ? Что въ познанныхъ явленіяхъ уполномочиваетъ меня къ такому перенесенію знанія? Признаки каждаго явленія распадаются на двѣ категоріи: признаки общіе, то-есть принадлежащіе данному явленію вмѣстѣ съ другими явленіями, и признаки индивидуальные, которые принадлежатъ ему одному, составляя его специфическую природу. Эти ли особенныя, индивидуальныя качества явленія позволяютъ намъ заключить, что относящееся къ одному явленію относится и къ другому?—Очевидно, нѣтъ. Когда я отъ смерти Петра, Павла и др. заключаю къ смертности человѣческаго рода вообще, я это дѣлаю не потому, что Петръ и Павелъ имѣютъ нѣкоторыя особыя личныя качества, но потому, что они—*люди*, т.-е. имѣютъ нѣкоторыя *общія* свойства со всѣми людьми. Фактъ ихъ смерти важенъ для нашего вывода лишь въ томъ

отношеніи, что они дали собою конкретный примѣръ связи человѣческой природы съ свойствомъ смертности. Логическая недостаточность индуктивнаго обобщенія заключается въ томъ, что мы никогда не можемъ на частныхъ случаяхъ съ совершенною достовѣрностью узнать, точно ли связь данныхъ общихъ свойствъ безусловна и точно ли она лежитъ въ самыхъ этихъ свойствахъ, а не опредѣляется особенными условіями наблюдаемаго бытія по времени и мѣсту.

Но если частные случаи въ индуктивномъ процессѣ интересуютъ насъ лишь настолько, насколько въ нихъ высказывается связь общихъ свойствъ многихъ явленій, изъ этого слѣдуетъ, что истинный предметъ индукціи есть *связь общихъ свойствъ или аттрибутовъ явленій*. Напримѣръ, отвлеченная формула всякаго вопроса о законѣ постоянной послѣдовательности какихъ-нибудь явленій будетъ такая: феноменъ, обладающій свойствомъ *a*, точно ли всегда сопровождается феноменомъ, имѣющимъ свойство *b*? Дѣйствительно, всѣ методы индуктивнаго изслѣдованія рѣшаютъ одну и ту же задачу: точно ли данное свойство связано съ нѣкоторымъ другимъ свойствомъ, какъ бы ни были различны предметы, которымъ свойства принадлежатъ,—а поэтому и самое индуктивное обобщеніе не содержитъ ничего, кромѣ этой связи. Сужденіе: „люди смертны"— есть прямой выводъ изъ другого: *свойство человѣчности* связано съ *свойствомъ смертности*, и только это послѣднее есть непосредственный результатъ индукціи. Правда, мы обыкновенно не выражаемся такъ, подставляя вмѣсто свойства названіе предмета, имѣющаго это

свойство, но природа индуктивнаго процесса отъ этого, конечно, нисколько не измѣняется. Это—процессъ по существу своему аналитическій, а не синтетическій: на самомъ дѣлѣ мы выводимъ только вѣроятность связи свойствъ изъ тѣхъ фактовъ, въ которыхъ эта связь вѣроятна, а индуктивное заключеніе къ неизвѣстнымъ еще предметамъ основывается на томъ, что имъ приписываются извѣстныя уже свойства. Когда я говорю, что данный человѣкъ умретъ когда-нибудь, я лишь замѣняю названіе свойства названіемъ предмета, какъ и въ общемъ сужденіи: „люди смертны".

Если сказанное вѣрно, то значеніе первой посылки во всякомъ силлогизмѣ опредѣляется само собою. Вопросъ объ этомъ значеніи есть одинъ изъ самыхъ трудныхъ въ логикѣ. Существовало мнѣніе, что силлогизмъ, самъ по себѣ, не можетъ дать никакой новой истины, потому что въ бо́льшей посылкѣ необходимо уже заранѣе понимается то, что потомъ выводится въ заключеніи. Въ силлогизмѣ: „всѣ люди смертны; Кай человѣкъ,—слѣдовательно, Кай смертенъ"—мы въ первомъ сужденіи: „люди смертны", подразумѣваемъ третье: „Кай смертенъ", прежде, чѣмъ оно высказано. Однако несомнѣнно, что дедуктивнымъ путемъ мы достигаемъ многихъ новыхъ познаній. Это побудило Милля создать особую теорію силлогизма. (A Syst. of Logic. vol. I, book II, chapt. III). Онъ объясняетъ всякій силлогизмъ какъ умозаключеніе отъ частнаго къ частному. Въ сужденіи: „всѣ люди смертны", мы подразумѣваемъ отдѣльные случаи своего и чужого наблюденія; бо́льшая посылка есть только запись пережитыхъ опытовъ. Общія

предложенія, по мнѣнію Милля, суть только сокращенія, какъ бы скорописныя утвержденія частныхъ фактовъ, на которыхъ мы, въ данномъ случаѣ, считаемъ себя въ правѣ основываться, какъ на доказанныхъ. Поэтому всякій выводъ дѣлается отъ частнаго къ частному. Общія предложенія суть только реестры такихъ, уже сдѣланныхъ, выводовъ и короткія формулы для дѣланія новыхъ; бо́льшая посылка есть такого рода формула. Заключеніе въ силлогизмѣ есть выводъ, сдѣланный не *изъ* формулы, а *сообразно* формѣ. Настоящій логическій антецедентъ или настоящую логическую посылку составляютъ частные факты, изъ которыхъ общее предложеніе собрано посредствомъ наведенія.

Но если бо́льшая посылка есть только запись, сокращенный знакъ прежде полученныхъ опытовъ, то она не имѣетъ никакого самостоятельнаго значенія внѣ указываемыхъ ею для насъ частныхъ фактовъ. Сокращенный знакъ, смыслъ котораго мы забыли, перестаетъ быть знакомъ. Итакъ, нужно предположить, что мы, произнося сужденіе: „всѣ люди смертны", непремѣнно вспоминаемъ или всѣ, или по крайней мѣрѣ большую часть извѣстныхъ намъ случаевъ смертности. Однако, такое предположеніе было бы психологически невѣрнымъ. Каждый испыталъ на себѣ, что при произнесеніи общаго предложенія мы мыслимъ далеко не всѣ намъ извѣстные случаи, но нашему уму представляются весьма немногіе, если вообще какіе-нибудь отдѣльные случаи представляются; кромѣ того, наша мысль очень мало сосредоточивается на нихъ. Если вся сила логическаго доказательства заключается въ

соединяемыхъ съ общимъ предложеніемъ единичныхъ фактахъ, то силлогизмъ получитъ такую форму: „Павелъ умеръ; Петръ умеръ (положимъ, при произнесеніи первой посылки намъ представились только эти факты); Тимоѳей — человѣкъ, — стало быть и онъ умретъ". Конечно, такой силлогизмъ построить невозможно или, по крайней мѣрѣ, нельзя думать, чтобы всѣ его члены были налицо. И какъ бы мы ни увеличивали число случаевъ, подразумѣваемыхъ въ большей посылкѣ, меньшая посылка будетъ совершенно лишнею частью умозаключенія [1]) до тѣхъ поръ, пока бо́ль-

[1]) Правда, съ точки зрѣнія Милля, меньшая посылка должна быть выражена иначе: вмѣсто «Тимоѳей—человѣкъ» должны, въ соотвѣтствіи съ большею посылкой, стоять также два сужденія: «Тимоѳей похожъ на Петра», «Тимоѳей похожъ на Павла». Но для насъ важно не то, какъ можно произвольно видоизмѣнить форму всякаго силлогизма, непремѣнно желая обратить его изъ заключенія отъ общаго къ частному въ заключеніе отъ частнаго къ частному (что такое превращеніе можно сдѣлать, это несомнѣнно),—а то, дѣйствительно ли при произнесеніи силлогизма во всѣхъ случаяхъ нашему уму представляется именно такой смыслъ меньшей посылки, который вносится подобнымъ превращеніемъ. Если относительно сужденія: «люди смертны», можно еще доказывать, что говоря: *люди*, мы необходимо представляемъ какія-нибудь опредѣленныя лица, такъ какъ наша мысль не можетъ имѣть характера безпредметной всеобщности, то въ сужденіи: «Тимоѳей—человѣкъ», совсѣмъ нѣтъ побудительныхъ причинъ предполагать, чтобы съ словомъ «человѣкъ» соединялась идея о другихъ еще людяхъ, кромѣ Тимоѳея. Конкретное представленіе дано собственнымъ именемъ; словомъ *человѣкъ* въ этомъ случаѣ просто указывается группа свойствъ, приписываемыхъ этому конкретному представленію. Правда, понятіе *человѣкъ* образовалось путемъ сравненія сходныхъ свойствъ у всѣхъ людей. Но разъ понятіе сложилось такимъ образомъ, мы уже

шая не перестанетъ быть простымъ напоминаніемъ частныхъ фактовъ и не обратится въ прямо выраженное или подразумѣваемое утвержденіе связи смертности съ человѣческою природою вообще. Эта связь и указывается словомъ *всѣ*.

Въ самомъ дѣлѣ, всеобщность формы первой посылки даетъ ей преимущественную логическую силу и отличаетъ силлогизмъ отъ простой аналогіи. А между тѣмъ съ точки зрѣнія разбираемой теоріи эта общность является повидимому совсѣмъ ненужною. Милль хочетъ смягчить этотъ выводъ и утверждаетъ, что общая форма большей посылки необходима, какъ повѣрка правильности сдѣланнаго заключенія (при чемъ общая

не думаемъ о предметахъ, отъ которыхъ оно отвлечено. Говоря: «Тимоѳей—человѣкъ», мы, такъ сказать, *подчеркиваемъ* принадлежность ему нѣкоторыхъ свойствъ и можемъ вовсе не имѣть въ мысли его сходства съ какими-нибудь другими существами, обладающими подобными же свойствами. Другими словами, это сужденіе указываетъ *качество*, а не *отношеніе* предмета. Если такова его истинная природа, почему же, ставъ посылкой силлогизма, оно вдругъ измѣнитъ свое содержаніе, оставаясь при прежней формѣ выраженія? Если даже допустить, что въ какомъ-нибудь частномъ случаѣ вмѣстѣ съ мыслью о человѣчности Тимоѳея у насъ возникла идея о его сходствѣ въ этомъ качествѣ съ нѣкоторыми другими лицами, почему мы непремѣнно усмотримъ его сходство именно съ Петромъ и Павломъ? Мы уже говорили выше, что единичныя представленія при произнесеніи такихъ общихъ названій, какъ *люди* и *человѣкъ*, неожиданно являются по случайнымъ, темнымъ ассоціаціямъ и такъ же быстро исчезаютъ, потому что въ самыхъ названіяхъ нѣтъ ничего, что задерживало бы ихъ и сосредоточивало на нихъ вниманіе. Если вся сила въ этихъ единичныхъ, случайно возникшихъ представленіяхъ, то не долженъ ли иногда самъ силлогизмъ выразиться въ такой нелѣпой формѣ: «Павелъ и Петръ

истина, очевидно, теряетъ характеръ просто сокращеннаго знака частныхъ фактовъ). Мы тогда только можемъ сдѣлать выводъ къ одному частному случаю, когда имѣемъ право признать его для всѣхъ случаевъ того же рода. Сужденіе: „Кай смертенъ“, можетъ быть доказано намъ извѣстными частными случаями лишь тогда, когда ими же доказывается другая истина, что „всѣ люди смертны“. Итакъ, выходитъ, что достовѣрность частнаго вывода зависитъ отъ степени вѣроятности общей истины. Не показываетъ ли это, что и самое убѣжденіе въ частной истинѣ зависитъ отъ вѣры въ общее положеніе и, стало быть, общій законъ служитъ логическимъ основаніемъ, чтобы признать единичный фактъ? Милль не согласенъ съ этимъ: общее

умерли; Тимоѳей похожъ на Ивана и Ѳедора, — слѣдовательно, онъ умретъ»,—ибо въ словахъ *люди* и *человѣкъ* нѣтъ ничего такого, что скорѣе вынуждало бы вспомнить Павла и Петра, чѣмъ Ивана и Ѳедора.

Но даже пусть меньшая посылка дастъ намъ представленія о Павлѣ и Петрѣ; то обстоятельство, что мы сходство Тимоѳея съ ними обозначаемъ словомъ *человѣкъ*, показываетъ, что мы подразумѣваемъ не сходство ихъ въ различныхъ отношеніяхъ, т.-е. въ такихъ качествахъ, которыя, принадлежа Павлу, не принадлежатъ Петру, и наоборотъ (напр., Тимоѳей можетъ походить на Павла цвѣтомъ волосъ, но отличаться отъ него ростомъ, и, напротивъ, можетъ имѣть одинъ ростъ съ Петромъ, но другой цвѣтъ волосъ), — а имѣемъ въ виду свойства общія имъ тремъ, а также и всѣмъ другимъ людямъ. Говоря иначе, смыслъ силлогизма заключается въ томъ, что мы, наблюдая сходство даннаго предмета съ другими въ нѣкоторыхъ общихъ всѣмъ имъ аттрибутахъ, заключаемъ къ присутствію у него другихъ аттрибутовъ, которые прямо въ немъ не замѣчаются, но которые въ другихъ однородныхъ съ нимъ предметахъ связаны съ первыми, т.-е. связь общихъ свойствъ есть неизбѣжное предположеніе всякаго силлогистическаго довода.

сужденіе есть только *повѣрочный доводъ,* а не основа заключенія, которая лежитъ въ частныхъ наблюденіяхъ. Но почему же частный выводъ справедливъ лишь тогда, когда на мѣсто его можетъ быть поставленъ общій?—Очевидно потому, что основанія того и другого одинаковы. Но на чемъ основывается всякая общая истина наведенія? — На утверждаемой связи общихъ свойствъ предметовъ, какъ это мы старались доказать выше. Слѣдовательно, и для частнаго вывода истинное оправданіе заключается не въ единичныхъ фактахъ, въ ихъ индивидуальности, которые даютъ только матеріалъ для обобщеній, а въ признаніи *связи общихъ свойствъ* этихъ фактовъ.

Итакъ, самая чистая форма силлогизма будетъ слѣдующая: смертность есть признакъ человѣческой природы; данное лицо имѣетъ человѣческую природу,— слѣдовательно, ему присущъ признакъ смертности. Или, выражаясь схематически, свойство *a* связано съ свойствомъ *b*; данный предметъ имѣетъ свойство *a*,— слѣдовательно, онъ имѣетъ и свойство *b*. Но обыкновенный языкъ избѣгаетъ обозначенія свойствъ въ ихъ отвлеченности и прямо называетъ предметы, обладающіе этими свойствами. Поэтому первая посылка мѣняетъ свою форму и получаетъ такой видъ: предметы, имѣющіе свойство *a*, обладаютъ свойствомъ *b*. Такъ въ нашемъ примѣрѣ словомъ *человѣкъ* мы обозначаемъ существо, обладающее человѣческою природою. Но отъ такой перемѣны въ выраженіи сущность бо́льшей посылки не измѣняется. Говоря: „люди смертны“, мы можемъ совсѣмъ не думать объ отдѣльныхъ лицахъ,—

намъ достаточно имѣть ясное понятіе объ общихъ признакахъ людей и явленія смерти. Но если такъ, то общая истина не есть только повѣрочный доводъ; она—самое основаніе заключенія, выраженное въ конкретной формѣ, которая всегда безъ ущерба для выводовъ можетъ быть замѣнена формою болѣе абстрактною. Далѣе, тогда становится понятнымъ, какъ силлогизмъ можетъ давать новыя познанія: мы можемъ знать связь свойствъ, не зная всѣхъ предметовъ, которымъ принадлежатъ они; меньшая посылка не содержится и не мыслится съ необходимостью въ большей.

Изъ этого слѣдуетъ, что мы тогда только можемъ дѣлать индуктивныя умозаключенія отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, когда предполагаемъ между ними общія свойства, подлежащія нашему непосредственному наблюденію; но все наблюдаемое—чувственно; слѣдовательно, мы способны заключать только отъ чувственнаго къ чувственному чрезъ чувственныя свойства; т.-е., пользуясь одной индукціей, нельзя прійти къ знанію реальныхъ вещей.

Этимъ самымъ рѣшается вопросъ о матеріи, какъ объективной и независимой отъ насъ субстанціи: строго-послѣдовательная эмпирическая философія должна отринуть ее или, по крайней мѣрѣ, отвергнуть всякую попытку доказать ея бытіе положительнымъ образомъ. Но какъ же эта философія должна отнестись къ двумъ другимъ вопросамъ, которые мы поставили выше: можетъ ли она признать независимое отъ насъ бытіе другихъ чувствующихъ существъ и можетъ ли утверждать какіе-либо законы природы какъ безусловно-не-

измѣнные? Къ разсмотрѣнію этихъ вопросовъ мы теперь обратимся. Заранѣе позволяемъ себѣ сказать только одно. Если и на эти вопросы эмпиризмъ по внутренней логикѣ своихъ началъ долженъ отвѣчать отрицательно, мы прійдемъ къ слѣдующимъ, можетъ быть, неожиданнымъ выводамъ: эмпиризмъ въ истинной своей формѣ ничѣмъ не отличается отъ самаго рѣшительнаго скептицизма; позитивная философія далеко не осуществляетъ подлиннаго типа философіи эмпирической и слишкомъ часто прикрывается обрывками той самой метафизики, къ которой питаетъ столь непобѣдимое презрѣніе.

Вопросъ о мірѣ одушевленныхъ существъ внѣ насъ, съ точки зрѣнія строго эмпирической философіи.

Нашему рѣшенію подлежитъ слѣдующій вопросъ: эмпирическая философія, правильно пользуясь методами ей сродными, можетъ ли утверждать самостоятельное существованіе одушевленныхъ существъ, отличныхъ отъ воспринимающаго *я*? Мы обращаемъ вниманіе читателя на это выраженіе: „можетъ ли“, потому что въ дѣйствительности, конечно, чрезвычайно трудно отыскать философа столь скептическаго, который былъ бы убѣжденъ совершенно серьёзно, что во всей вселенной существуетъ только онъ одинъ; да если бы таковой и нашелся, то, по весьма справедливому замѣчанію Шопенгауэра, онъ гораздо болѣе нуждался бы въ лѣченіи, чѣмъ въ доказательствахъ и философскихъ опроверженіяхъ. И мы ставимъ вышеприведенный во-

просъ только потому, что хотимъ имѣть дѣло не съ той или другой дѣйствительной исторической формой, въ какія облекалось эмпирическое ученіе, а съ внутреннимъ его принципомъ и выводами, которые изъ этого послѣдняго вытекаютъ съ логическою неизбѣжностью. Какъ мы говорили выше, для насъ важно лишь то, о чемъ бы должны были учить и во что вѣровать истинные послѣдователи эмпирическихъ началъ, если бы они всегда оставались вѣрны сами себѣ.

Матерія въ смыслѣ самобытной субстанціи, какъ мы видѣли, отрицается наиболѣе строгими и выдающимися представителями эмпирической школы; духовныя существа въ ихъ теоріяхъ испытали судьбу болѣе счастливую: ихъ существованіе признается доказаннымъ самымъ точнымъ образомъ. Передадимъ процессъ этого доказательства, какъ онъ изложенъ у Милля [1]).

Въ ряду явленій внѣшняго міра мы замѣчаемъ такія, къ которымъ мы находимся въ совершенно особыхъ отношеніяхъ, съ которыми соединены тѣснѣйшими внутренними связями и которыя представляютъ собою необходимое посредство и постоянно сопровождающее условіе въ нашемъ познаніи всѣхъ остальныхъ явленій внѣшняго чувства. Это—феномены нашего собственнаго тѣла, отличающіеся особенными свойствами и спеціальнымъ характеромъ сравнительно съ другими явленіями природы. Но для насъ самая выдающаяся черта явленій нашего тѣла состоитъ въ ихъ способности непосредственно производить измѣненія

---

[1]) An examination of Sir Wil. Hamilt. philosophy, chapt. XII.

въ состояніяхъ нашего *я* и, обратно, видоизмѣняться подъ вліяніемъ перемѣнъ въ потокѣ явленій нашей душевной жизни, т.-е. въ ихъ сочетаніи съ явленіями психическими въ тѣсномъ смыслѣ слова. Далѣе, осматриваясь кругомъ, я замѣчаю тѣла, во всемъ похожія на мое собственное, въ которыхъ происходятъ тѣ же самые феномены, что и въ немъ, и однако при видѣ этихъ послѣднихъ не чувствую никакихъ измѣненій въ своемъ существѣ, хотя на основаніи предшествующихъ опытовъ я знаю, что этимъ феноменамъ должны соотвѣтствовать нѣкоторыя состоянія внутренняго чувства. И такъ какъ я не замѣчаю ихъ въ себѣ, то переношу ихъ внѣ себя и предполагаю за каждымъ изъ такихъ тѣлъ чреду внутреннихъ явленій, подобную той, которую непосредственно ощущаю въ себѣ и называю своимъ *я* или своею душою. Послѣдующіе мои опыты только подтверждаютъ мой выводъ, ибо я наблюдаю все болѣе событій, которыя на основаніи собственнаго опыта привыкъ связывать съ внутренними состояніями сознанія. Этимъ доказательство получаетъ законченную форму: мы видимъ движеніе и *снизу вверхъ* (отъ частныхъ фактовъ къ общему объясненію), и *сверху внизъ* (отъ общаго тезиса къ объясненію частныхъ событій).

Казалось бы, что можетъ быть лучше и проще такого доказательства? Съ перваго взгляда его можно принять за самый совершенный типъ индуктивнаго вывода, какого только нужно желать. И тѣмъ не менѣе, вдумавшись хорошенько, мы найдемъ въ немъ, съ точки зрѣнія чисто-формальной, несомнѣнные недо-

статки. Въ самомъ дѣлѣ, мы въ немъ заключаемъ отъ существованія въ насъ нити состояній сознанія, связанныхъ съ извѣстными перемѣнами въ нашемъ тѣлѣ, къ существованію безчисленныхъ подобныхъ же нитей во всѣхъ тѣлахъ, сходныхъ съ нашимъ. Другими словами, мы заключаемъ отъ одного только факта къ безконечному множеству другихъ. Но такое доказательство не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ заключеніемъ по аналогіи, — слѣдовательно, оно страдаетъ всѣми недостатками, присущими этому виду доказательствъ. А изъ логики извѣстно, что доказательство по аналогіи даетъ всегда лишь *вѣроятность*, а не *достовѣрность* факта.

На это Милль возражаетъ, что достовѣрность и точность заключенія подтверждаются въ данномъ случаѣ повѣркою. Предположивъ сознаніе въ подобныхъ намъ существахъ, мы съ каждою минутой болѣе и болѣе убѣждаемся въ справедливости сдѣланнаго предположенія, постоянно замѣчая въ нихъ дѣйствія, только изъ сознанія объяснимыя. Намъ кажется однако, что именно въ разбираемомъ вопросѣ надо быть особенно осторожнымъ съ словомъ „повѣрка“. Повѣркѣ неоспоримо принадлежитъ огромная важность въ научныхъ изслѣдованіяхъ въ двухъ главныхъ случаяхъ: во-первыхъ, когда, сдѣлавъ общій выводъ къ неизмѣнной связи какихъ-нибудь явленій, мы находимъ такіе новые факты, въ которыхъ оба явленія налицо и которыя, слѣдовательно, оправдываютъ выводъ; напримѣръ, предположивъ, что извѣстное вещество дѣйствуетъ разрушительно на всякія органическія ткани, мы под-

твердимъ это заключеніе, если найдемъ новые случаи разрушительнаго дѣйствія изучаемаго вещества; во-вторыхъ, когда, приписавъ какимъ-либо предметамъ нѣкоторыя свойства, прямо въ нихъ не наблюдаемыя, мы замѣчаемъ въ нихъ такія перемѣны и качества, которыя только изъ этихъ свойствъ объясняются. Напримѣръ, положимъ, что я разсматриваю какую-нибудь рукопись и въ силу нѣкоторыхъ соображеній отношу ее къ извѣстной опредѣленной эпохѣ; потомъ я нахожу въ ней новые признаки, которые характеризуютъ именно эту эпоху: нахожденіе этихъ новыхъ признаковъ составитъ прекрасную повѣрку моего вывода.

Повѣрка въ доказательствѣ существованія нашихъ ближнихъ, очевидно, должна принадлежать къ послѣднему виду. Но способна ли она доставить то, что отъ нея требуется? Можно ли разсматривать, съ точки зрѣнія исключительно опытной [1]), какія-нибудь дѣйствія, какъ непремѣнный продуктъ сознанія? Правда, въ себѣ я замѣчаю нѣкоторыя тѣлесныя явленія, которыя всегда обусловлены внутренними состояніями; но вѣдь это только въ себѣ, т.-е. лишь въ одномъ случаѣ. Кто мнѣ можетъ поручиться, что это не зависитъ отъ особенныхъ условій моего индивидуальнаго бытія и, прежде всего, отъ той причины, что я есмь центръ единственно доступнаго мнѣ конкретнаго опытнаго міра, всѣ же другія тѣла, прямо со мной несвязанныя, суть

[1]) То-есть, насколько мы не признаемъ возможности умозаключать отъ слѣдствія къ причинѣ по ихъ непосредственно усматриваемому логическому отношенію (о чемъ будетъ рѣчь впослѣдствіи).

лишь объекты или представленія моего сознанія въ этомъ моемъ единственномъ опытѣ?

Кромѣ того, укажемъ еще на одно соображеніе: еще со временъ Гоббса появилась въ новой философіи теорія, что всѣ психическіе процессы по существу своему суть процессы механическіе, и, слѣдовательно, тѣло во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ подчиняется исключительно матеріальной, механической необходимости, а всѣ явленія духовнаго порядка лишь *сопровождаютъ* тѣлесныя измѣненія, будучи ихъ продуктомъ, но ничего сами не производятъ въ нихъ. Того же взгляда держался и Спиноза, поскольку онъ, по крайней мѣрѣ, не признавалъ возможнымъ взаимодѣйствіе между тѣлеснымъ и идеальнымъ міромъ. То же воззрѣніе болѣе или менѣе защищаютъ всѣ матеріалисты, а въ послѣднее время, благодаря стремленію распространить на всѣ сферы явленій механическій законъ единства и сохраненія силъ, оно проникло въ значительной степени и въ эмпирическую психологію. Самъ Милль, повидимому, не раздѣлялъ этой теоріи, или не считалъ ея доказанною, такъ что наше замѣчаніе мало къ нему относится; но какъ отвѣтятъ сторонники ея? Какія тѣлесныя явленія они укажутъ, какъ произведенія духовныхъ факторовъ? А если нѣтъ причинной связи между духовными явленіями въ ихъ идеальной особенности и явленіями внѣшними, то куда денется повѣрка? Почему другихъ людей и животныхъ не представлять просто машинами, построенными изъ тѣхъ невообразимыхъ *возможностей ощущеній*, изъ которыхъ послѣдовательный позитивизмъ творитъ весь міръ?

Итакъ, разсматриваемое доказательство съ точки зрѣнія строгой логики даетъ только *вѣроятность*, а никакъ не *достовѣрность* бытія другихъ одушевленныхъ существъ внѣ насъ. На это можно отвѣтить, что въ такомъ вопросѣ, гдѣ дѣло идетъ о самомъ непреоборимомъ убѣжденіи всякаго здравомыслящаго человѣка, и одной вѣроятности съ избыткомъ достаточно. Но тутъ подымается другое сомнѣніе, и совсѣмъ съ другой стороны, къ которому мы сейчасъ и обратимся.

Мы видѣли, что эмпирическая философія отвергаетъ субстанціальное бытіе матеріальной дѣйствительности. Матеріальный міръ внѣ насъ,—такъ утверждаетъ она,—есть только совокупность возможныхъ ощущеній и ничего болѣе. Говоря о геологическомъ прошломъ земли и о тѣхъ фазисахъ, которые пережила она въ своемъ развитіи, я не долженъ видѣть въ этомъ прошломъ и въ этихъ фазисахъ вещей реально существовавшихъ, а то, что *могло бы быть*, если бы существовало тогда воспринимающее его сознаніе, и что начало быть лишь съ появленіемъ существъ чувствующихъ. Комната, изъ которой я ушелъ, уже не существуетъ болѣе, если въ ней не осталось ничего живого, и снова явится на свѣтъ только тогда, когда я въ нее вернусь. Такія мысли могутъ показаться очень странными, но Милль доказываетъ ихъ самымъ настоятельнымъ образомъ, и мы видѣли, насколько вѣренъ онъ въ этомъ случаѣ основнымъ началамъ эмпирической доктрины. Между тѣмъ связь многихъ матеріальныхъ явленій съ предшествующими имъ матеріальными же

условіями доказана съ гораздо большею точностью, чѣмъ необходимость соотношенія какихъ бы то ни было тѣлесныхъ перемѣнъ съ явленіями субъективными или психическими. Почему же, говоря о матеріальной причинѣ какихъ-нибудь явленій, я имѣю право приписать ей существованіе только *возможное*, въ смыслѣ возможныхъ ощущеній моего сознанія, а говоря о причинахъ психическихъ, я долженъ признать за ними бытіе *дѣйствительное* и *независимое*? Откуда такое неравенство выводовъ и чѣмъ оно оправдывается? Вѣдь *опыта вообще* нѣтъ: у каждаго чувствующаго существа свой собственный, не передаваемый другимъ міръ опытныхъ воспріятій; я знаю только свой опытъ и все другое лишь настолько, насколько оно въ моемъ опытѣ содержится—изъ этихъ роковыхъ границъ нѣтъ выхода; а въ такомъ случаѣ міръ чужого опыта; чужое сознаніе—такая же внѣшняя вещь для меня, какъ и матеріальный міръ. Почему же мнѣ не приписать бы и другимъ сознающимъ существамъ бытіе лишь въ смыслѣ возможныхъ для меня ощущеній, т.-е. тѣхъ ощущеній, которыя я вѣроятно получилъ бы, если бы сталъ въ такое же отношеніе къ ихъ тѣлу, какъ къ своему собственному? Почему подобный выводъ, будучи совершенно правиленъ для вещей матеріальныхъ, для внѣшняго мнѣ духовнаго міра оказывается несостоятельнымъ?

Это замѣчаніе, конечно, не оставалось безъ возраженій. И прежде всего указываютъ на то, что, утверждая самостоятельное бытіе сознающихъ существъ, мы не выходимъ изъ субъективнаго міра ощущеній, такъ какъ

приписываемъ независимое существованіе ощущеніямъ же, не подымая вопроса объ ихъ непостижимомъ субстратѣ. Напротивъ, допуская самобытность матеріальной дѣйствительности, мы невольно предполагаемъ нѣкоторый субстратъ воспринимаемыхъ явленій, никакому чувственному познанію не поддающійся. Возраженіе это сильно съ виду, однако въ существѣ дѣла довольно поверхностно. Развѣ матерія не характеризуется признаками, прямо заимствованными изъ свойствъ, принадлежащихъ нашимъ воспріятіямъ, каковы: протяженіе, движеніе, плотность и т. п.? И если мы, думая о матеріальномъ мірѣ въ немъ самомъ, не цѣликомъ переносимъ въ него наши воспріятія, а многое отвлекаемъ отъ нихъ, то, съ другой стороны, что бы вышло, когда бы мы, воображая, напримѣръ, психическій міръ собаки, мысленно перенесли въ нее всю нашу душевную жизнь со всѣми ея характерными особенностями? Отвлекать, очевидно, приходится и въ томъ и въ другомъ случаѣ, и вопросъ—не въ фактѣ отвлеченія, а вообще въ *правомѣрности объективаціи нашихъ представленій*, которыя непосредственно являются только въ значеніи элементовъ нашей субъективной жизни. Поэтому понятно, какъ одинъ изъ самыхъ первыхъ и знаменитѣйшихъ идеалистовъ, Беркли, могъ сдѣлать изъ отрицанія такой правомѣрности точку отправленія всей своей философіи. Оно же у Милля есть единственное оправданіе скептицизма въ вопросѣ о внѣшней дѣйствительности. Иначе стоило бы только замѣнить механическое понятіе о матеріи идеальнымъ, т.-е. признать ее, на подобіе Лейбницевой монадологіи, совокупностію живыхъ единицъ, одаренныхъ способностью представленія, чтобы матеріальная дѣйствительность изъ непостижимой и даже несуществующей сдѣлалась насквозь познаваемою. И если Милль въ вопросѣ объ одушевленныхъ существахъ не пришелъ къ отрицательному выводу, то его въ этомъ случаѣ просто удержалъ голосъ здраваго смысла. Но можетъ ли здравый смыслъ играть роль критерія въ такомъ міросозерцаніи, для котораго вся неодушевленная природа есть только субъективный призракъ и по которому всѣ вещи тотчасъ же исчезаютъ, какъ скоро на нихъ не обращены наши чувства? Да и вообще здравый смыслъ, играющій столь выдающуюся роль въ житейскихъ отношеніяхъ, представляетъ изъ себя слишкомъ неопредѣленное и слишкомъ шаткое мѣрило въ области отвлеченной философіи.

Обращаясь къ вопросу о закономѣрности объективаціи нашихъ какихъ бы то ни было представленій, мы должны сосредоточить все наше вниманіе на одномъ коренномъ фактѣ, полагающемъ глубокое различіе между философіей исключительнаго эмпиризма и обыкновеннымъ человѣческимъ воззрѣніемъ на вещи. Этотъ фактъ—различное пониманіе *закона причинности*. Въ немъ, по нашему глубокому убѣжденію, лежитъ самая суть спора между опытомъ и метафизикой и отъ окончательнаго опредѣленія упомянутаго закона зависитъ все будущее философіи и вообще знанія. Въ какомъ смыслѣ признаетъ и какъ только можетъ признавать законъ причинной связи эмпирическая философія?

Вспомнимъ основоположенія эмпиризма: мы можемъ

знать только явленія въ ихъ совмѣстности, послѣдовательности и подобіи; индукція есть послѣднее основаніе всякой достовѣрности. Оба эти тезиса взаимно обусловливаютъ другъ друга: подобіе, совмѣстность и послѣдовательность въ смыслѣ общихъ законовъ явленій познаются только индукціей; обратно, индукція лишь эти отношенія и можетъ познавать. Безъ индукціи нельзя обойтись тамъ, гдѣ первоначальная связь наблюдаемыхъ фактовъ непосредственно полагается какъ нѣчто извнѣ данное, ни на что несводимое и простымъ усмотрѣніемъ мысли необъяснимое, потому что только путемъ индуктивнаго умозаключенія возможно отъ этихъ фактовъ перейти къ общимъ законамъ. И если даже въ дальнѣйшемъ процессѣ индуктивнаго изученія природы мы достигнемъ того, что многіе и разнообразные законы сложныхъ явленій будемъ въ состояніи свести къ законамъ явленій болѣе простыхъ и, слѣдовательно, объяснимъ первые послѣдними, мы все-таки въ этихъ простыхъ случаяхъ получимъ факты далѣе необъяснимые и первоначальные; потому что, если бы такіе первоначальные факты познавались a priori, то процессъ изслѣдованія изъ индуктивнаго превратился бы въ дедуктивный. Съ другой стороны, индукція необходимо останавливается, когда извѣстное внѣшнее соотношеніе фактовъ возведено въ общее правило. А такимъ внѣшнимъ соотношеніемъ можетъ быть только послѣдовательность или подобіе или сосуществованіе явленій. Я вижу камень, падающій на землю. То, что онъ падаетъ внизъ, а не летитъ, напримѣръ, вверхъ, этого я при самомъ первомъ

моемъ наблюденіи ничѣмъ бы не могъ себѣ объяснить,— это есть *данное*. Потомъ я наблюдаю другіе камни и также замѣчаю, что всѣ они безъ поддержки падаютъ. Я дѣлаю обобщеніе, и тяжесть становится для меня свойствомъ всѣхъ камней. Увидавъ много случаевъ одного и того же явленія, я вывелъ общій законъ ихъ; но стало ли самое явленіе оттого для меня яснѣе? Связь между непосредственно воспринимаемыми свойствами камня и его паденіемъ была для меня таинственною при первомъ наблюденіи,—такою же она оказалась и при всѣхъ остальныхъ. Впослѣдствіи сфера моего опыта можетъ безгранично расшириться, я буду усматривать въ падающемъ камнѣ примѣненіе закона уже мірового, именно закона всеобщаго тяготѣнія, и все-таки самая связь всякаго матеріальнаго тѣла съ свойствомъ тяготѣнія останется для меня столь же непроницаемою, какъ и при первомъ паденіи камня: я буду имѣть фактъ закономѣрной послѣдовательности феноменовъ—и только.

Но, какъ мы видѣли выше, явленія, поскольку они наблюдаются, суть состоянія сознанія. Изъ этого вытекаетъ совершенно неизбѣжный выводъ для эмпирической доктрины: мы не можемъ выходить за предѣлы даннаго въ чувственномъ воспріятіи и должны область познаваемаго нами ограничивать отношеніями феноменовъ сознанія. Слѣдовательно, мы не знаемъ дѣйствующихъ и конечныхъ причинъ явленій, ни того, чѣмъ были вещи, прежде нежели стали явленіями: ибо вещь, пока она еще не явилась, съ полною справедливостью можетъ быть названа дѣйствующею причиной или субстратомъ

явленія. Всѣ познаваемые нами законы существующаго должны относиться къ явленіямъ, насколько они содержатся въ сознаніи, т.-е. поскольку они составляютъ звенья единой цѣпи состояній нашего сознанія. Всякія мои предположенія о явленіяхъ, прямо не наблюдаемыхъ, должны утверждать не болѣе возможности существованія ихъ въ этой цѣпи въ прошломъ или будущемъ при нѣкоторыхъ условіяхъ. Черезъ это и законъ причинности получаетъ особое опредѣленіе: законъ причинности есть общеё выраженіе закономѣрности въ природѣ; если отдѣльные законы природы утверждаютъ лишь неизмѣнную послѣдовательность тѣхъ или другихъ явленій, то и законъ причинности, поскольку онъ оправдывается индукціей, есть *законъ неизмѣнной послѣдовательности явленій, и только однихъ явленій*. Неизмѣнно предшествующій феноменъ есть причина, неизмѣнно за нимъ слѣдующій — дѣйствіе. Очевидно, на основаніи этого закона мы съ полнымъ правомъ можемъ заключать къ явленіямъ сознанія, но мы нелогично расширимъ и совершенно извратимъ его смыслъ, если захотимъ дѣлать выводы къ причинамъ дѣйствующимъ, конечнымъ или субстанціальнымъ, такъ какъ имъ признается только *феноменальная причинность*.

Теперь взглянемъ на предметъ съ другой стороны: какъ смотритъ на причинность обыкновенное сознаніе, а за нимъ и метафизическая философія (ибо философія, конечно, отправляется отъ общаго сознанія и только въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи можетъ иногда придти къ идеямъ, отличнымъ отъ воззрѣній обыкновеннаго

здраваго смысла)? Не нужно большого труда, чтобы замѣтить, что пониманіе этого закона въ общемъ сознаніи такъ глубоко различается отъ выводовъ исключительнаго эмпиризма, что между ними можно отыскать лишь весьма немного точекъ соприкосновенія. Обыкновенное сознаніе понимаетъ подъ причинностью *не внѣшнее слѣдованіе явленій, а внутреннюю, изнутри опредѣляемую, связь вещей*. Съ этой точки зрѣнія, причина есть не только то, что *непремѣнно предшествуетъ* слѣдствію, а что *производитъ* его. Здѣсь привносится идея *акта*, признакъ *дѣйственности* въ причинѣ. Впослѣдствіи намъ придется подробно говоритъ объ этой прибавкѣ къ даннымъ опыта, совершаемой нашимъ умомъ, теперь же укажемъ на одно: всякій непредубѣжденный человѣкъ долженъ согласиться, что словомъ *слѣдовать*, хотя бы и неизмѣннымъ образомъ, т.-е. при всякихъ обстоятельствахъ одинаково, мы далеко еще не обозначаемъ всего того, что разумѣется подъ словами *дѣйствовать* и *производить*. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить то чувство неловкости, которое непремѣнно овладѣваетъ каждымъ, кто серьезно захочетъ понять причинныя отношенія въ смыслѣ только неизмѣннаго слѣдованія вещей. Въ эмпирической теоріи причина, какъ феноменъ неизмѣнно предшествующій, поставлена *рядомъ* съ слѣдствіемъ; но этимъ и кончаются ихъ взаимныя отношенія,—по своей внутренней природѣ они могутъ не имѣть ничего общаго между собой. Въ воззрѣніи здраваго смысла причина потенціально содержитъ въ себѣ дѣйствительность слѣдствія, и это послѣднее есть какъ бы лишь развитіе и осу-

ществленіе ея собственнаго бытія. По первому взгляду, слѣдствіе есть бытіе независимое, хотя и привязанное какимъ-то внѣшнимъ рокомъ къ предшествующему явленію; по второму—слѣдствіе безъ причины есть безпочвенный, висящій въ воздухѣ фантомъ. Непосредственный здравый смыслъ даже вовсе не принимаетъ феноменальныхъ причинъ, а знаетъ только причины дѣйствующія и субстанціальныя: субстанціальныя, когда предполагается существованіе общей основы явленій, которая переходитъ въ своихъ проявленіяхъ къ возможной для нея опредѣленности формъ и отношеній; дѣйствующія, когда производящее начало облечено уже въ опредѣленныя формы, но такія, которыя носятъ въ себѣ зародышъ измѣненія и движенія или въ немъ самомъ, или внѣ его. При такомъ пониманіи причинной связи вещей возникаетъ непобѣдимая логическая потребность черезъ причины, которыя сами произведены, возвышаться къ непроизведенному уже и безусловному началу всего сущаго, ибо иначе весь міръ оказался бы безвыходнымъ и сплошнымъ призракомъ; напротивъ, эмпирическое міросозерцаніе не знаетъ никакой первой причины, не находя ничего ей подобнаго въ опытѣ. Отсюда объясняется, почему философы, утверждавшіе феноменальность причинной связи, тѣмъ не менѣе тотчасъ же на дѣлѣ переходили къ противоположному взгляду, когда обращались къ первоначалу наблюдаемаго міра. Такъ Кантъ въ своей *вещи самой по себѣ*, очевидно, разумѣетъ, не феноменальную, а дѣйствующую причину явленій. Воля Шопенгауэра, какъ ни старается онъ освободить ее отъ

всякой примѣси причинныхъ отношеній, все-таки должна быть понята какъ субстанціальная причина существующаго.

Итакъ, различіе двухъ пониманій закона причинности—обыкновеннаго (оно же и метафизическое) и эмпирическаго—нужно привести къ слѣдующему: *по первому—это законъ объективный*, т.-е. *относящійся не къ однимъ явленіямъ, но и къ вещамъ, всеобъемлющій и выражающій внутреннюю связь сущаго*; *по второму—это законъ феноменальный, иначе сказать субъективный, обнимаетъ только область сознанія и выражаетъ лишь внѣшнее слѣдованіе состояній нашего духа*.

Все это, можетъ быть, слишкомъ отвлеченное разсужденіе было необходимо намъ, чтобы правильно и отчетливо отвѣтить на такой вопросъ: различающіяся отъ меня сознающія существа суть ли феноменальныя или дѣйствующія причины моихъ душевныхъ состояній?

Феноменальная причина какого-нибудь моего душевнаго состоянія есть нѣкоторое другое состояніе моего духа, которое или предшествовало или, при извѣстныхъ условіяхъ, могло предшествовать первому въ нити наблюдающаго сознанія: *состояніе духа*—потому, что феноменальною причиной можетъ быть только явленіе; *въ нити наблюдающаго сознанія*—потому, что лишь путемъ наблюденія индуктивно выводима причинная связь двухъ явленій. Иными словами, феноменальная причина должна быть явленіемъ, принадлежащимъ или могущимъ принадлежать къ той же нити состояній сознанія, къ какой и слѣдствіе. Но чужое душевное состояніе, соотвѣтствующее какому-либо

воспринимаемому мною измѣненію чужого тѣла, подходитъ ли подъ это опредѣленіе?—Слишкомъ очевидно, что нѣтъ. Возьмемъ разбираемый Миллемъ примѣръ ребенка, обрѣзавшаго ножомъ себѣ руку. Сначала я, положимъ, видѣлъ, какъ ребенокъ игралъ съ ножомъ, потомъ я услыхалъ его крикъ. Явилась извѣстная преемственность ощущеній зрительныхъ и слуховыхъ. Въ какомъ смыслѣ я могу допустить, какъ посредствующее звено между ними, ощущенія боли въ чужомъ сознаніи? Оно не наблюдается мною непосредственно, то-есть оно не есть мое дѣйствительное воспріятіе. Допустить ли мнѣ его въ смыслѣ возможнаго, хотя бы при невыполнимыхъ условіяхъ, моего воспріятія? — Но тогда это воспріятіе будетъ уже мое, а не чужое. Вообще, можно ли мои зрительныя и слуховыя воспріятія и чужое ощущеніе боли въ сколько-нибудь понятномъ значеніи словъ поставить въ *одинъ* преемственный рядъ душевныхъ состояній?—Явно, нѣтъ, ибо ощущеніе боли принадлежитъ къ другой нити душевныхъ состояній, составляющей сознаніе ребенка, а не къ моей. Ребенокъ можетъ имѣть зрительныя впечатлѣнія отъ ножа и слуховыя отъ своего крика, подобныя моимъ; но все же это будутъ *его* впечатлѣнія и между ними-то, какъ звено преемственнаго ряда, будетъ стоять *его* же ощущеніе боли. Признавая независимое существованіе болѣзненнаго впечатлѣнія въ немъ, я тѣмъ самымъ предполагаю уже не отсутствующее звено въ серіи моихъ дѣйствительныхъ ощущеній, а самобытное существованіе цѣлой серіи, отличной отъ моей, — стало-быть, утверждаю не послѣдовательность нѣсколькихъ явленій,

а *совмѣстность двухъ сознаній*. Но два сознанія никакъ не могутъ находиться другъ къ другу въ отношеніяхъ феноменальной причинности: мы ихъ никогда не можемъ наблюдать вмѣстѣ, такъ какъ всякое конкретное наблюденіе подразумѣваетъ непремѣнно одно сознаніе; а между тѣмъ феноменальная причинность есть именно *причинность наблюдаемая*. Если же такимъ образомъ во взаимномъ отношеніи двухъ сознаній нѣтъ мѣста феноменальной причинности, то надо предположить какой-нибудь другой видъ причинной связи между ними. Ибо нельзя мыслить ихъ совсѣмъ внѣ всякой связи между собой: чтобы признать, что въ соотвѣтствіи съ нашими внѣшними воспріятіями совершаются внутреннія перемѣны въ нѣкоторыхъ отличныхъ отъ насъ существахъ, не довольно утверждать простую *совмѣстность* многихъ сознаній,—къ этому нужно еще прибавить взаимное отраженіе состояній въ этихъ различныхъ сознаніяхъ. А такое отраженіе состояній не будетъ ли объективною связью, и каждое сознаніе не представится ли тогда или субстратомъ, или дѣйствующею причиной для явленій въ чужомъ сознаніи? Дѣйствительно, разъ принявши, что вся вселенная есть совокупность сознающихъ центровъ, совершенно отдѣленныхъ другъ отъ друга и однако одновременно имѣющихъ сходныя представленія, — необходимо мыслить нѣкоторую таинственную силу, связывающую ихъ, подобно тому, какъ Беркли рядомъ съ міромъ конечныхъ духовъ долженъ былъ признать Божество, въ смыслѣ вѣчнаго источника ихъ идей, потому что иначе все наше понятіе о существующемъ будетъ страдать не-

исцѣлимымъ внутреннимъ противорѣчіемъ. А предположить что-нибудь въ этомъ родѣ—не значитъ ли совершить самый полный переходъ въ сферу чистой метафизики?

Итакъ, съ точки зрѣнія безусловнаго эмпиризма, мы не имѣемъ права приписать бытіе *никакимъ объективнымъ вещамъ*, будутъ ли то существа матеріальнаго или духовнаго порядка. А изъ этого съ совершенной очевидностью слѣдуетъ, что вообще признаніе какого бы то ни было субстрата нашихъ внутреннихъ измѣненій выходитъ за предѣлы возможныхъ индуктивныхъ выводовъ и не должно имѣть мѣста въ философіи, по существу своему индуктивной. На дѣлѣ мы, впрочемъ, видимъ не совсѣмъ это. Философы, наиболѣе скептическіе и по преимуществу защищающіе принципъ исключительнаго опыта, обыкновенно начинаютъ свои разсужденія слѣдующимъ тезисомъ: мы не знаемъ вещи въ себѣ, и такъ какъ всѣ наши познанія ограничиваются областью явленій, то они совершенно относительны. Въ самой рѣзкости, съ которою утверждаютъ въ такихъ случаяхъ относительность знанія, очевидно, скрывается задняя мысль о твердомъ и непремѣнномъ существованіи *вещи въ себѣ* за міромъ явленій. Но что отвѣтили бы эти философы, если бы ихъ спросили: почему они увѣрены, что вещь въ себѣ существуетъ, и почему, съ другой стороны, они считаютъ ее безусловно непознаваемою, если знаютъ положительнымъ образомъ, что она и существуетъ, и обладаетъ качествами, дѣлающими ее во всемъ непохожею на явленія? Развѣ эти признаки не даютъ о ней уже нѣкоторой опредѣленной идеи? Я думаю, что имъ было бы очень

трудно представить удовлетворительныя объясненія на оба эти вопроса, особенно на первый. Съ точки зрѣнія послѣдовательнаго эмпиризма, всякое представленіе, вытекающее изъ не феноменальнаго пониманія закона причинности, есть одинаково фикція, все равно, будетъ оно бѣдно или богато содержаніемъ, и разсуждающіе о непроницаемой вещи въ себѣ должны были бы, прежде всѣхъ другихъ, причислить себя къ разряду метафизиковъ и метафизиковъ самыхъ отвлеченныхъ.

Вопросъ о всеобщихъ истинахъ.

Перейдемъ теперь къ третьему и послѣднему вопросу: индуктивная философія можетъ ли по внутреннему смыслу своихъ началъ приписать какимъ-нибудь истинамъ характеръ безусловной всеобщности?

Отвѣтъ на него не можетъ насъ задержать долго, такъ какъ защитники эмпирической философіи болѣе или менѣе единогласно отвѣчаютъ на него отрицательно. Они говорятъ только объ относительной всеобщности нѣкоторыхъ истинъ для нашего опыта, о практической невѣроятности встрѣтить въ наблюдаемомъ мірѣ имъ противорѣчащіе факты, но рѣдко идутъ далѣе. Напротивъ, отвлеченная возможность противорѣчащихъ случаевъ предполагается ими для самыхъ, повидимому, несомнѣнныхъ обобщеній, каковы, напримѣръ, аксіомы математики или законъ причинности. Вотъ слова Милля объ этомъ законѣ: „Единообразіе въ послѣдовательности событій, иначе называемое закономъ связи причины съ слѣдствіемъ, должно признавать закономъ не вселенной, а лишь той ея части,

которая доступна нашимъ средствамъ, съ разсудительною степенью распространенія на случаи смежные. Простирать это единообразіе дальше—значитъ строить бездоказательное предположеніе, и за отсутствіемъ всякаго опытнаго основанія для измѣренія вѣроятности этого предположенія, мы тщетно пытались бы приписать ему какую-нибудь вѣроятность". Если область закона причинности такъ тѣсно ограничена, то тѣмъ справедливѣе признать это для другихъ, болѣе частныхъ, законовъ природы, которые представляютъ собою лишь частныя выраженія причинныхъ связей явленій.

Внутренняя логика такого вывода неопровержима. Какъ бы ни было хорошо обставлено индуктивное обобщеніе, оно всегда носитъ въ себѣ одинъ совершенно неустранимый недостатокъ: посылками его всегда останутся лишь частные случаи, быть можетъ весьма многочисленные, но все же выражаемые конечнымъ числомъ, а заключеніе содержитъ мысль о всѣхъ случаяхъ извѣстной категоріи, прошлыхъ и будущихъ, и если слово *всѣ* понимать буквально, въ ихъ безконечномъ количествѣ. Слишкомъ очевидно, что здѣсь логическій объемъ заключенія безгранично превышаетъ объемъ всѣхъ посылокъ, вмѣстѣ взятыхъ. Между содержаніемъ послѣднихъ и общимъ выводомъ—цѣлая бездна, которая никогда не можетъ быть вполнѣ закрыта [1]).

[1]) Идея единообразія природы, выставляемая Миллемъ, какъ высшее оправданіе индуктивнаго умозаключенія, сама, очевидно, есть уже продуктъ обобщенія и обобщенія весьма широкаго, слѣдовательно, уже *подразумѣваетъ* правомѣрность индукціи, а *не создаетъ* этой правомѣрности.

Вопросъ: почему, принявъ посылки индуктивнаго умозаключенія, я съ тою же увѣренностью долженъ принять и выводъ изъ нихъ, когда одно другому никакъ не равняется (въ чемъ коренное отличіе индукціи отъ дедукціи),—всегда останется безъ настоящаго отвѣта. Юмъ, котораго со всѣмъ правомъ можно назвать глубочайшимъ выразителемъ началъ эмпиризма (ибо глубина мысли, конечно, должна измѣряться вѣрностью основной идеѣ), такъ опредѣляетъ вышеописанный недостатокъ всякой индукціи: „Что касается прошлаго опыта, то онъ даетъ непосредственно достовѣрныя свѣдѣнія о тѣхъ предметахъ и о томъ времени, которые онъ обнималъ собой; но почему же этотъ опытъ долженъ быть распространенъ и на другія вещи, которыя только во внѣшнемъ проявленіи кажутся равными первымъ?.. Слѣдующія два сужденія высказываютъ далеко не одно и то же: *я нашелъ, что эта вещь всегда была связана съ этимъ дѣйствіемъ*, и — *я предвижу, что другія, повидимому, похожія на первую, вещи будутъ связаны съ дѣйствіями, повидимому, также сходными*... Связь этихъ двухъ предложеній прямо не усматривается,—необходимо нѣчто посредствующее, что уполномочило бы насъ сдѣлать такой выводъ, если онъ вообще долженъ опираться на разумныя основанія. Но я долженъ признаться, что это посредствующее начало превышаетъ мой умъ" (Inquiry, IV 2).

Можетъ быть, приговоръ Юма слишкомъ рѣшителенъ; можетъ быть, возразятъ, что если *идея связи* какимъ-нибудь путемъ уже возникла въ человѣческомъ умѣ, то мы ее будемъ примѣнять ко всѣмъ случаямъ неизмѣннаго

сосуществованія съ аналитическою необходимостью, и, слѣдовательно, заключеніе къ будущимъ опытамъ не явится логически необъяснимымъ актомъ ума, а получитъ значеніе разумной вѣроятности. Но Юмъ правъ въ томъ смыслѣ, что мы въ своихъ выводахъ по наведенію дальше такой вѣроятности идти не можемъ, при чемъ эта вѣроятность будетъ имѣть ничѣмъ непобѣдимыя границы. Непосредственно данная связь двухъ фактовъ (а всякое индуктивное умозаключеніе въ концѣ концовъ основывается на такой непосредственно данной связи) сама по себѣ ничего не говоритъ за свою прочность и безусловность. Многократное ея наблюденіе при устраненіи всѣхъ случайныхъ обстоятельствъ усиливаетъ нашу вѣру въ ея прочность до такой степени, что мы можемъ съ полнымъ правдоподобіемъ ожидать ея повторенія въ неопредѣленно большомъ количествѣ случаевъ, даже, пожалуй, во всѣхъ случаяхъ доступнаго намъ опыта; но больше этого мы не въ состояніи получить. Когда мы наблюдали только одинъ случай послѣдовательности или совмѣстности какихъ-нибудь явленій, мы можемъ считать повтореніе ихъ связи вѣроятнымъ лишь для немногихъ будущихъ случаевъ; когда наблюденіе произошло уже очень много разъ, и при этомъ въ разнородныхъ условіяхъ, сообразно съ этимъ возрастетъ и количество вѣроятныхъ повтореній. Но какъ въ первомъ, такъ и во второмъ примѣрѣ количество будущихъ случаевъ равно далеко отстоитъ отъ *истинной безконечности*, т.-е. мы одинаково не можемъ быть увѣрены, что въ *дѣйствительно безконечномъ рядѣ* повтореній связь явленій ни разу не будетъ нарушена, потому что и одна единица, и невообразимо большое, однако конечное число единицъ одинаково малы сравнительно съ безконечною величиною. Неизмѣнность какого угодно сочетанія явленій теряетъ всякую вѣроятность, если мы захотимъ перенести его въ безграничность пространства и времени существующей вселенной. Какъ бы мы ни изолировали наблюдаемое явленіе отъ сопровождающихъ случайныхъ обстоятельствъ, мы никогда не освободимся отъ двухъ изъ нихъ: отъ краткости времени всѣхъ человѣческихъ наблюденій и отъ ограниченности той части міра, которая имъ подлежитъ. Но если бы человѣческій родъ существовалъ уже милліоны разъ долѣе, если бы утонченность нашихъ чувствъ и наше могущество надъ природою были несравненно больше, если бы нашимъ изслѣдованіямъ подлежала гораздо обширнѣйшая часть вселенной,—мы все-таки не приблизились бы ни на одинъ шагъ къ опытному знанію вѣчныхъ законовъ міра въ безконечности его пространства и времени.

Истинная природа чистаго эмпиризма.

Итакъ, разсмотрѣвши основныя начала *исключительнаго* (т.-е. не допускающаго никакихъ другихъ началъ) *эмпиризма*, мы приходимъ къ слѣдующему выводу: эта форма философіи, чтобы остаться вѣрною своимъ идеямъ, должна не только *отвергнуть знаніе* дѣйствительныхъ вещей и ихъ безусловныхъ законовъ, но и объявить самое *существованіе* этихъ вещей и законовъ недостойною довѣрія фикціей ума. Кому этотъ выводъ

покажется и теперь еще страннымъ и неубѣдительнымъ, тѣхъ приглашаемъ еще разъ пересмотрѣть весь путь, которымъ мы дошли до него. Вѣдь все наше подробное и длинное доказательство (а его по необходимости пришлось сдѣлать такимъ, чтобы не осталось недоразумѣній) высказывается въ слѣдующихъ немногихъ тезисахъ: эмпирическая философія есть та, которая всю доступную намъ истину ограничиваетъ сферою наблюдаемыхъ явленій и индуктивными обобщеніями изъ нихъ; но наблюдаемыя явленія суть состоянія души, а индуктивныя обобщенія выражаютъ только правила ихъ послѣдовательности и сосуществованія; слѣдовательно, для этой философіи все, что не представляетъ данныхъ или возможныхъ рядовъ состояній наблюдающаго духа, и непознаваемо и не содержитъ никакой истины, а, стало-быть, не имѣетъ и положительныхъ признаковъ и между ними признака бытія. Противъ посылокъ не станетъ спорить никто изъ называющихъ себя защитниками эмпирической доктрины хотя съ малѣйшимъ основаніемъ. А правильно ли сдѣлано заключеніе изъ этихъ посылокъ, предоставляемъ судить читателю.

Во что же обратится знаніе, съ такой точки зрѣнія? Это слово должно получить совсѣмъ необычный смыслъ въ устахъ послѣдовательнаго эмпирическаго философа. Какъ бы удивился каждый неискушенный въ философскихъ тонкостяхъ человѣкъ, если бы ему сказали, что вся наука должна ограничиться областью состояній наблюдающей души (а по отношенію къ нему—его собственными единоличными душевными состояніями) и не идти

никуда далѣе? А между тѣмъ выходитъ именно это, если правильна эмпирическая постановка вопроса. Говорятъ, что эмпиризмъ, ограничивая область познаваемаго, выигрываетъ въ точности результатовъ и научности методовъ. Можетъ быть. Но надо помнить и другое: наука движется не одними методами, а и другою силой уже психологическаго порядка—глубокимъ интересомъ и любовью къ истинѣ. Конечно, благодаря этой силѣ, наука получила столь широкое и выдающееся мѣсто въ жизни человѣчества. А подъ этой искомою истиной разумѣется то, что скрыто отъ нашего прямого усмотрѣнія, что помимо насъ и внѣ насъ существуетъ, въ чемъ лежитъ разгадка нашего бытія и безконечнаго разнобразія нашей душевной жизни,—міръ дѣйствительный въ противоположность субъективному и кажущемуся. Но если отрицается не только познаваемость истины, но и самое существованіе ея, во что обратится наука? — Она будетъ простою классификаціей душевныхъ перемѣнъ по сходству ихъ внѣшнихъ отношеній, — перемѣнъ, которыя мы и безъ того знаемъ до тла, потому что сами ихъ составляемъ и изъ нихъ состоимъ. Такая наука можетъ имѣть практическое значеніе, какъ могущественное орудіе для достиженія нашихъ цѣлей, какъ мѣрило при выборѣ между желательнымъ и нежелательнымъ, но мы сильно сомнѣваемся, чтобы она могла дать удовлетвореніе высшему теоретическому интересу нашего духа. По отношенію къ этому интересу эмпирическая философія въ своемъ истинномъ видѣ, со всѣмъ своимъ богатствомъ опытныхъ обобщеній, со всею

точностью своихъ методовъ, со всѣмъ своимъ утилитарнымъ могуществомъ, есть скептицизмъ самый смѣлый, неудобовмѣстимый и безотрадный, въ корнѣ отрицающій то, что мы привыкли обозначать подлиннымъ именемъ знанія. Впрочемъ, даже называя ее скептицизмомъ, мы говоримъ слишкомъ много: скептицизмъ есть сомнѣніе въ познавательныхъ силахъ человѣка, но онъ не содержитъ необходимаго отрицанія объективной дѣйствительности. Истинный эмпиризмъ, какъ мы видѣли, идетъ далѣе; міросозерцаніе этой странной и въ чистой своей формѣ еще небывалой философіи всего справедливѣе нужно назвать *абсолютнымъ нигилизмомъ*.

Но, возразятъ намъ, вѣдь такой истинной формы эмпирической доктрины нигдѣ ни въ одной изъ дѣйствительно существующихъ школъ не отыщется: зачѣмъ же было такъ подробно говорить о ней, и какое она можетъ имѣть значеніе для рѣшенія спора между философіей и позитивизмомъ?—Именно затѣмъ, что мы вовсе и не имѣли въ виду никакой существующей школы. Когда мы видимъ, что какому-нибудь предмету дано одностороннее опредѣленіе, что однимъ его свойствомъ хотятъ заслонить всѣ остальныя, самый лучшій пріемъ критики—постараться провести это опредѣленіе черезъ все разнообразіе свойствъ изучаемаго предмета, и неудача такой попытки докажетъ невѣрность опредѣленія наиболѣе осязательнымъ образомъ. Въ настоящее время, когда убѣжденіе, что эмпирическая наука должна совсѣмъ вытѣснить философію, сдѣлалось господствующимъ,—критическое разсмотрѣніе эмпиризма въ его общихъ началахъ есть наиболѣе вѣрный

способъ узнать, точно ли совпадаетъ понятіе объ эмпирическомъ познаніи съ нашими требованіями отъ истины; въ связи съ этимъ находится и методологическій вопросъ: точно ли индукція есть единственный и вполнѣ достаточный критерій достовѣрности какихъ бы то ни было общихъ истинъ?

Послѣ того, какъ мы опредѣлили естественныя границы знанія по существу эмпирическаго, само собою обнаруживается, въ чемъ должна состоять задача метафизики. Если первому подлежатъ явленія въ строго субъективномъ смыслѣ, то къ метафизикѣ отойдетъ *знаніе всякой дѣйствительности*; [1]) въ противоположность знанію феноменальному, она будетъ *знаніемъ дѣйствительныхъ вещей*.

Изъ этого не слѣдуетъ однако, чтобы всякое эмпирическое знаніе вообще было навсегда осуждено имѣть дѣло только съ призрачнымъ міромъ субъективныхъ представленій и чтобы всякое сужденіе о явленіяхъ дѣйствительнаго міра должно было непремѣнно оставаться чисто-метафизическимъ сужденіемъ. Отношеніе эмпирической

[1]) Въ самомъ дѣлѣ, съ точки зрѣнія чистаго эмпиризма, мы не можемъ даже сказать, что по крайней мѣрѣ мы знаемъ внутреннюю дѣйствительность нашего духа. Духъ, какъ субстанціальный корень нашихъ психическихъ переживаній, такъ же закрытъ для чисто эмпирическаго знанія, какъ и реальность внѣшнихъ вещей,—болѣе того,—онъ долженъ быть совсѣмъ отвергнутъ на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ, на которыхъ отвергается всякая другая субстанціальная причинность на свѣтѣ. Строго послѣдовательный эмпиризмъ можетъ утверждать только наличность переживаемой нами нити субъективныхъ явленій, причемъ онъ едва ли въ состояніи опредѣленно отвѣтить на вопросъ: что же собственно разумѣется здѣсь подъ словомъ *нами?*

науки къ метафизикѣ можетъ быть совсѣмъ инымъ. Возможно, что метафизика представляетъ изъ себя лишь совокупность основоположеній разума, опредѣляющихъ общую природу дѣйствительно сущаго и его отношеніе къ міру нашихъ воспріятій. Тогда и эмпирическое изученіе вселенной получитъ совершенно реальный и объективный смыслъ, но не силою собственныхъ средствъ, а помощію высшаго начала. Метафизика, во всякомъ случаѣ, тогда должна занять положеніе центральное и регулирующее среди другихъ наукъ.

Но возможна ли она?—На этотъ вопросъ мы еще не въ состояніи отвѣтить. Съ полнымъ правомъ мы можемъ сказать только слѣдующее: *или научное знаніе какой бы то ни было дѣйствительности совершенно не мыслимо, или метафизика должна быть наукою.*

Но здѣсь поднимается одно очень важное возраженіе: нужна ли особая наука, чтобы доказывать то, въ чемъ и безъ нея каждый убѣжденъ непосредственно? Развѣ каждый изъ насъ не увѣренъ вполнѣ, что онъ не одинъ на свѣтѣ, что существуетъ внѣшняя матеріальная природа и т. д.? Не достаточно ли этой вѣры, чтобы эмпирическое знаніе потеряло свой исключительно субъективный характеръ? Этимъ самымъ ставится уже совершенно новый вопросъ, который выразимъ такъ: *вѣра есть ли достаточный источникъ дѣйствительнаго знанія?*

ГЛАВА II.

Философское значеніе матеріализма.

Результаты предшествующей главы.

Въ предшествующей главѣ я разсматривалъ естественныя границы знанія эмпирическаго и философіи, на немъ основанной. Выводъ былъ такой: *эмпирическая философія, вѣрная своимъ началамъ, ни въ какомъ смыслѣ не даетъ дѣйствительнаго знанія;* слѣдовательно, если наука должна быть тѣмъ, чѣмъ она была всегда въ глазахъ людей, ее искавшихъ и ей служившихъ, если она должна оставаться источникомъ и мѣриломъ истины, какъ этого хотятъ ея поклонники, *она не можетъ быть обоснована только эмпирически.* Какъ мы пришли къ такому выводу, и что обозначаетъ этотъ терминъ—„эмпирическая философія“?

Подъ именемъ эмпирической философіи, какъ должны помнить читатели, я разумѣю философію индуктивную, то-есть такую, которая отправляется отъ слѣдующихъ двухъ положеній: первое,—человѣческому познанію доступны только явленія; второе,—единственная основа научной достовѣрности, единственный методъ обобщающаго знанія, доставляющій плодотворные результаты, есть *индукція,* отъ которой должна исходить и

исходитъ всякая дѣйствительная наука и которая предшествуетъ всѣмъ дедуктивнымъ процессамъ, какъ опирающимся уже на нее. На это могутъ возразить, что оба эти утвержденія не связаны между собою съ внутреннею необходимостью, что можно принять эмпирическое начало нашихъ познаній, не предполагая при этомъ, что единственный путь къ истинѣ есть непремѣнно индукція. И въ самомъ дѣлѣ, въ послѣднемъ случаѣ возможны два взгляда, которые и встрѣчаются въ исторіи философіи. Во-первыхъ, можно утверждать, что точка отправленія для всѣхъ нашихъ выводовъ есть опытъ, не опредѣляя заранѣе логическихъ пріемовъ, которымъ должна слѣдовать мысль, его объясняющая. Во-вторыхъ, можно доказывать, что опытъ въ его грубой непосредственности—не только основаніе, но и предѣлъ подлиннаго знанія, что разумъ недостовѣренъ по существу, что всякія привнесенія разсудка къ даннымъ чувства только искажаютъ ихъ. Однако ни то, ни другое воззрѣніе еще нельзя назвать эмпирическою философіей. Первое, особенно если опытъ брать въ широкомъ смыслѣ всякаго непосредственнаго вѣдѣнія, никакъ не ведетъ къ признанію познаваемости только явленій; требованіе непосредственнаго усмотрѣнія, какъ основы философской истины, отличаетъ не только философовъ-мистиковъ, но и многихъ философовъ-раціоналистовъ. Ясное тому доказательство мы находимъ въ Декартѣ, который утверждалъ всю свою философію на непосредственной очевидности факта мышленія и выводовъ, изъ него вытекающихъ, что, однако, не мѣшаетъ ему быть раціоналистомъ и метафизикомъ. Второе воззрѣніе есть отрицаніе всякой философіи, а поэтому и эмпирической. Это—скептицизмъ совсѣмъ беззавѣтный, въ наивной и откровенной формѣ существовавшій только у древнихъ. При немъ нѣтъ мѣста не только познанію, но и слову. Дѣло идетъ не о немъ, но и не о тѣхъ мыслителяхъ, которые, опираясь на непосредственно-очевидные факты сознанія, строятъ онтологическія теоріи. Мы говоримъ объ эмпирической философіи, въ ея противоположности философіи метафизической. Съ этой точки зрѣнія, исключительное признаніе индукціи есть ея наиболѣе важная особенность. Таковъ дѣйствительно эмпиризмъ новѣйшій, съ чѣмъ не станутъ спорить его представители. Мы имѣемъ дѣло съ нимъ, и поэтому я безразлично употребляю терминъ *эмпирическая* или *индуктивная* философія и, говоря объ *эмпиризмѣ*, разумѣю *индуктивизмъ*. Итакъ, общій ходъ мысли въ нашей первой главѣ былъ слѣдующій:

Эмпирическое знаніе явленій предполагаетъ наблюденіе ихъ, а наблюденіе предполагаетъ воспріятіе. Воспринимать—значитъ слышать, видѣть, осязать и т. д.; я *воспринимаю ощущая*; иными словами, воспринимать и ощущать—одно и то же. Но мною ощущаются не вещи, какъ онѣ суть внѣ меня, а мои собственныя внутреннія состоянія: это—одинъ изъ первыхъ и главнѣйшихъ тезисовъ эмпирической психологіи. Если такъ, ощущеніе мнѣ даетъ только меня самого; ощущая, я не выхожу изъ своего внутренняго міра.

Мои ощущенія во взаимныхъ отношеніяхъ между собою представляютъ нѣкоторыя постоянства совмѣст-

ности и послѣдовательности. Мы замѣчаемъ эти постоянства: въ этомъ состоитъ индуктивное знаніе явленій; *всякое индуктивное обобщеніе утверждаетъ постоянство во взаимныхъ отношеніяхъ между явленіями.* А явленіе есть ощущеніе; слѣдовательно, законы явленій суть законы ощущеній. Индуктивно мы знаемъ только законы ощущеній *и ничего болѣе.*

Говоря иначе, индуктивное обобщеніе не содержитъ и по своей несомнѣнной природѣ *не можетъ содержать* ничего, что не было бы дано въ воспріятіи. Оно лишь представляетъ въ *общей формѣ* то, что въ отдѣльныхъ явленіяхъ дано въ *единичной формѣ.* Различіе чувственнаго воспріятія и индуктивнаго знанія только въ *формѣ,* но никоимъ образомъ не въ содержаніи.

Изъ этого вытекаетъ первое слѣдствіе: индуктивная философія должна отвергнуть бытіе внѣшняго матеріальнаго міра, независимаго отъ нашихъ ощущеній. Потому что на какомъ основаніи можно было бы признать его? На томъ ли, что наши воспріятія должны имѣть какую-нибудь причину? Но что такое законъ причинности для эмпирической философіи?—Очевидно, такой же индуктивный законъ, какъ и всякій другой. Онъ, какъ и всѣ другіе, долженъ относиться къ *однимъ ощущеніямъ.* Причинность для эмпирика — это просто закономѣрность во всемъ, что имѣетъ мѣсто въ мірѣ явленій. Есть ли причинная связь законъ для вещей самихъ въ себѣ? Утверждать это, опираясь на опытъ, въ который вещи въ себѣ никогда не попадаютъ, было бы абсурдомъ. Существуютъ ли, наконецъ, эти *вещи въ себѣ*? Ограничиваясь однимъ опытомъ, признать и

это было бы не менѣе странно. Не только *утверждать* бытіе вещей въ себѣ, но даже предполагать его, какъ нѣчто вѣроятное, нѣтъ возможности, если справедливо, что опытъ есть единственный судья вещей существующихъ, что онѣ существуютъ, и несуществующихъ, что онѣ не существуютъ. *Итакъ, матеріальнаго міра нѣтъ.*

Существуютъ ли, по крайней мѣрѣ, подобныя намъ чувствующія существа? И на этотъ вопросъ отвѣтъ долженъ быть необходимо отрицательный. Что такое отличныя отъ насъ сознающія существа? Внѣшнія причины нашихъ воспріятій ихъ жизни и дѣятельности: если бы мы не воспринимали ихъ дѣйствій, мы не имѣли бы никакихъ поводовъ вѣрить въ ихъ бытіе. Утверждая его, мы отъ слѣдствія заключаемъ къ причинѣ; но имѣемъ ли мы на то право въ данномъ случаѣ? Для эмпирическаго ученія причинность есть субъективный законъ воспріятій и лишь какъ таковой можетъ входить въ доказательства индуктивнаго мышленія, а не объективный законъ сознающихъ центровъ въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Эти центры не содержатся и не обнимаются никакимъ высшимъ сознаніемъ, которое было бы намъ доступно непосредственно, слѣдовательно, они никакъ не воспріятія. Изъ этихъ соображеній получается второй выводъ послѣдовательнаго эмпиризма: внѣ насъ *нѣтъ духа, какъ нѣтъ матеріи;* существуютъ *одни ощущенія.*

Но, даже не выходя изъ предѣловъ этого единоличнаго міра внутреннихъ грезъ, можно ли въ немъ путемъ индукціи отыскать законы, которые обладали бы дѣйствительною общностью, т.-е. которые были бы зако-

нами въ подлинномъ смыслѣ этого слова и давали бы дѣйствительное знаніе хотя бы того, что совершается въ насъ.

Индуктивный законъ всегда есть возведеніе въ общее правило того, что наблюдалось въ формѣ нѣсколькихъ частныхъ случаевъ. Итакъ, во всякомъ индуктивномъ обобщеніи непремѣнно заключается логическій скачокъ отъ прошлыхъ случаевъ ко всѣмъ будущимъ, что было съ неподражаемою ясностью указано еще Юмомъ. Поэтому самое большее, на что можетъ претендовать индуктивный законъ, это—весьма значительная вѣроятность повторенія утверждаемой въ законѣ связи явленій для каждаго случая, *взятаго въ отдѣльности.* Но онъ не имѣетъ совсѣмъ никакой вѣроятности, какъ недопускающее исключеній правило для безконечнаго ряда всѣхъ случаевъ въ безграничномъ пространствѣ и безконечномъ времени. А между тѣмъ только подъ этимъ послѣднимъ условіемъ онъ обладалъ бы дѣйствительною общностью. Слѣдовательно, для индуктивной философіи *нѣтъ общихъ законовъ явленій* въ строгомъ значеніи слова.

Что же получили мы? Индуктивная философія, взятая въ своей истинной сущности, *отрицаетъ матерію;* итакъ, она есть *безусловный идеализмъ.* Она отрицаетъ объективный духовный міръ,—она есть *теоретическій эгоизмъ*; она отрицаетъ всеобщее познаніе даже феноменальнаго міра,—она есть *скептицизмъ.* Если соединить всѣ три особенности вмѣстѣ,—она имѣетъ самыя неоспоримыя права назваться *абсолютнымъ нигилизмомъ* [1]).

[1]) Къ аналогичнымъ результатамъ приводитъ насъ и послѣдовательное развитіе кантовскаго взгляда на человѣческое познаніе. Полное исключеніе нужно сдѣлать только для третьяго изъ указанныхъ нами пунктовъ: эмпирики довольно единодушно настаиваютъ на относительномъ и приблизительномъ характерѣ нашихъ обобщеній; напротивъ, вся „Критика чистаго разума“ Канта направлена на оправданіе безусловной всеобщности и необходимости основныхъ истинъ науки. Что касается вопросовъ о реальности окружающаго насъ матеріальнаго міра и подобныхъ намъ сознающихъ существъ, то по отношенію къ нимъ кантіанцы едва ли находятся въ лучшемъ положеніи, нежели чистые эмпирики. По отношенію къ матеріальной дѣйствительности, сбъ этомъ едва ли возможенъ споръ: если пространство и время субъективныя формы, примѣнимыя лишь къ чувственному опыту, но не имѣющія никакого значенія для *вещей въ себѣ* и завѣдомо не могущія на нихъ распространяться, о какой можно говорить реальности тѣлеснаго міра внѣ нашего сознанія? Для Канта, основные законы природы продиктованы нашимъ разсудкомъ, при чемъ не можетъ быть никакой рѣчи о ихъ совпаденіи или гармоніи съ свойствами и законами реальныхъ вещей въ нихъ самихъ. Если все это вѣрно, окружающій насъ физическій міръ можетъ быть только нашимъ представленіемъ и ничѣмъ больше. Это понимаютъ кантіанцы, по крайней мѣрѣ тѣ изъ нихъ, которые считаются съ ученіемъ Канта, каково оно есть.

Гораздо неопредѣленнѣе стоитъ у нихъ (какъ впрочемъ и у эмпириковъ) вопросъ о *чужомъ сознаніи.* Страннымъ образомъ Кантъ нигдѣ этимъ вопросомъ не задавался и не пытался его разрѣшить, отправляясь отъ посылокъ своей философіи, хотя предположеніе множественности сознаній постоянно вплетается въ его философскія построенія. Между тѣмъ дать положительное рѣшеніе вопросу о реальности чужого сознанія съ точки зрѣнія Канта едва ли легче, чѣмъ съ точки зрѣнія чистаго эмпиризма. Такому рѣшенію, казалось бы, непобѣдимо препятствуетъ и общій кантовскій взглядъ на природу и составъ нашего опыта, и въ особенности его пониманіе смысла, роли и предѣ-

Выводъ покажется страннымъ,—я знаю это,—и все-таки очень трудно противъ него спорить. Мы сдѣлали его не на основаніи случайныхъ эксцентрическихъ

мнѣній слишкомъ ревностныхъ представителей школы: онъ вытекаетъ изъ самаго существа основоположеній

ловъ примѣненія закона причинной связи. Вѣдь законъ причинности, для Канта, есть такой же субъективный способъ объединенія и пониманія явленій чувственнаго опыта, какъ пространство и время; причинная зависимость явленій другъ отъ друга не вносится въ нашъ опытъ ими отъ себя, какъ ихъ собственное свойство, она налагается на нихъ нашимъ сознаніемъ, какъ условіе возможности связнаго и единаго опыта. Мы потому только знаемъ всеобщіе и необходимые законы природы, что мы сами ихъ въ нее вкладываемъ. Въ непоколебимой неизмѣнности причинныхъ связей между явленіями осуществляется единство нашего сознанія, безъ котораго единый опытъ былъ бы немыслимымъ понятіемъ. Но этимъ роль закона причинности всецѣло ограничивается: область его примѣненія безусловно совпадаетъ съ предѣлами нашего чувственнаго опыта, въ которомъ черезъ него вносится единообразный порядокъ въ теченіе нашихъ воспріятій и представленій. Къ тому, что находится внѣ нашего сознанія и воспріятія, къ какимъ бы то ни было *вещамъ къ себѣ*, онъ не имѣетъ *никакого* приложенія.

Допустимъ, что все это такъ, и зададимъ себѣ вопросъ: Что же, для чувственнаго опыта каждаго изъ насъ, *чужое сознаніе* есть ли только состояніе или явленіе нашего собственнаго сознанія, или оно выходитъ за его границы и тѣмъ самымъ попадаетъ въ область *вещей въ себѣ*? Мнѣ кажется, достаточно поставить этотъ вопросъ, чтобы понять, что на него существуетъ только одинъ возможный отвѣтъ. Чужое сознаніе, конечно, не есть явленіе нашего сознанія, потому что мы никогда не воспринимаемъ непосредственно и прямо чужихъ ощущеній, мыслей, желаній и чувствъ, а только догадываемся о нихъ по нашимъ воспріятіямъ внѣшнихъ проявленій чужой душевной жизни; и если бы даже вообразить, что чужія психическія состоянія непосредственно переживаются нами, они перестали бы быть *чужими*, а стали *нашими*. Итакъ, чужое сознаніе, по самому своему понятію, есть нѣчто выходящее за предѣлы дѣйствительнаго опыта каждаго изъ насъ и *трансцендентное ему*; въ нашемъ опытѣ можетъ только присутствовать

эмпиризма; онъ есть простое и ясное примѣненіе двухъ не менѣе простыхъ и очевидныхъ правилъ логики:

представленіе о чужомъ сознаніи, а никакъ не само оно. Въ качествѣ нашего представленія, оно, безъ сомнѣнія, должно подчиняться формамъ нашей чувственности и законамъ нашего разсудочнаго синтеза; но думать, что само чужое сознаніе подчиняется нашимъ пріемамъ его представлять и понимать, очевидно, не имѣетъ никакого смысла. Чужое сознаніе не есть одно изъ звеньевъ нашего чувственнаго опыта, вынужденное покоряться условіямъ единства нашего сознанія,—совсѣмъ наоборотъ, разъ оно обладаетъ самостоятельною реальностью, оно всецѣло находится внѣ насъ и образуетъ свою особую и независимую сферу внутренно единаго опыта, хотя бы и однородную съ нашимъ опытомъ по своимъ законамъ. И если при этомъ чужое сознаніе все таки обнаруживаетъ вліяніе на теченіе событій въ нашемъ опытѣ и оказывается *причиною* нѣкоторыхъ изъ нихъ (напр., слышимыхъ нами фразъ или наблюдаемыхъ нами поступковъ) оно получаетъ эту способность дѣйствовать на насъ уже не отъ нашего сознанія, которое вслѣдствіе своихъ апріорныхъ требованій вносило бы въ него причинную связь съ нѣкоторыми опредѣленными явленіями, оно можетъ обладать этою способностью только въ качествѣ независимо дѣйствующей силы т.-е. оно можетъ быть только реальною и трансцендентною, а не феноменальною причиною явленій въ нашемъ сознаніи. Такое внѣ нашего опыта лежащее и обладающее трансцендентною активностью бытіе, съ точки зрѣнія Канта, безспорно должно быть отнесено къ разряду *вещей въ себѣ*. Но *вещи въ себѣ*, для Канта, абсолютно непознаваемы; онѣ представляютъ совершенно проблематическое понятіе, и о нихъ ничего нельзя утверждать; имъ нельзя даже приписывать существованія и во всякомъ случаѣ на нихъ нельзя распространять законъ причинности. Черезъ это получается неизбѣжная дилемма: или Кантъ правъ, — законъ причинности есть только субъективный способъ объединенія чувственныхъ явленій,—о вещахъ въ себѣ ничего утверждать нельзя, и причинности онѣ содержать въ себѣ не могутъ,—тогда весь міръ нашихъ ближнихъ есть только наше представленіе, и независимо отъ насъ данное, человѣкообразное чужое сознаніе, притомъ постоянно

1) частныя наблюденія и общій выводъ въ индуктивномъ процессѣ различаются только по количеству, а не по

воздѣйствующее на теченіе явленій въ насъ, есть несомнѣнная иллюзія; или чужое сознаніе въ самомъ дѣлѣ существуетъ, и тогда Кантъ ошибается въ важнѣйшихъ предположеніяхъ своей системы: тогда причинность есть не только субъективно-апріорная форма нашего пониманія, она въ то же время трансцендентное и онтологическое свойство независимыхъ отъ насъ реальностей,—тогда о вещахъ въ себѣ мы можемъ высказывать содержательныя утвержденія, и по крайней мѣрѣ нѣкоторыя изъ нихъ вполнѣ познаваемы. Tertium non datur. Говоря короче: или надъ предпосылками философіи Канта надо поставить крестъ, или приходится отвергнуть чужое сознаніе. Даже для того, чтобы *только вѣрить* въ чужое одушевленіе, какъ того хотятъ нѣкоторые русскіе кантіанцы, надо перестать вѣрить въ гносеологическую теорію Канта, если только они не освободятъ себя окончательно отъ тягостной и непріятной власти закона противорѣчія.

Общій результатъ изложенныхъ соображеній ясенъ и простъ: строго послѣдовательное кантіанство должно признать субъективную идеальность чужой душевной жизни, какъ оно признаетъ субъективную идеальность окружающей насъ физической природы; оно не можетъ поступить иначе, разъ оно допускаетъ познаваемость только явленій и настаиваетъ на чисто субъективномъ характерѣ закона причинной связи. Въ этомъ отношеніи его выводы должны вполнѣ совпадать съ выводами чистаго эмпиризма. Преимущество кантіанской точки зрѣнія состоитъ только въ томъ, что при ней можно говорить о безусловно всеобщихъ и необходимыхъ законахъ явленій, тогда какъ эмпирики вынуждены ограничиваться лишь *приблизительными* обобщеніями фактовъ. Однако и это преимущество покупается цѣною еще болѣе подчеркнутаго субъективизма въ пониманіи познавательнаго процесса. Эмпирикъ все-таки думаетъ, что онъ въ своихъ обобщеніяхъ схватываетъ отношенія самихъ явленій; напротивъ, кантіанецъ знаетъ, что мысль только то познаетъ въ явленіяхъ, что сама внесла въ нихъ: въ непоколебимыхъ истинахъ науки она получаетъ только собственныя иллюзіи.

Вѣроятно, мнѣ возразятъ: Кантъ вовсе не имѣлъ въ виду индиви-

содержанію; 2) объемъ утверждаемаго во всѣхъ формулахъ частныхъ наблюденій даннаго факта, взятыхъ

дуальнаго сознанія отдѣльнаго человѣка, предметомъ его критики было *общечеловѣческое сознаніе*. Я на это спрошу: что разумѣютъ подъ этими словами? То ли называть *общечеловѣческимъ*, что должно составлять свойство каждаго отдѣльнаго сознанія, независимо отъ его частныхъ особенностей? Тогда я настаиваю, что отправлялся въ своихъ замѣчаніяхъ отъ несомнѣнно общечеловѣческихъ свойствъ. Что мы не можемъ заглянуть въ душу нашего ближняго и прямо тамъ воспринять, что онъ думаетъ и чувствуетъ, это едва ли кто станетъ разсматривать, какъ случайный недостатокъ отдѣльныхъ лицъ. Или подъ общечеловѣческимъ сознаніемъ понимать коллективное сознаніе всѣхъ людей? Тогда я рѣшительно утверждаю, что кантіанская философія настоятельнымъ образомъ обязана обосновать возможность этого понятія съ точки зрѣнія ея предпосылокъ: она не можетъ отъ него отправляться, она должна его оправдать. А между тѣмъ это ей очень трудно сдѣлать, если только полученные нами выводы правильны. Коллективное сознаніе человѣчества предполагаетъ неограниченное множество сознаній, каждое изъ которыхъ погружено въ свой особый внутренній міръ воспріятій и представленій, и которыя находятся между собою въ совершенно реальномъ взаимодѣйствіи. Какъ уже показано, мыслить такую множественность сознающихъ центровъ можно только подъ условіемъ отказа отъ двухъ наиболѣе основныхъ положеній гносеологіи Канта: что познаваемы только явленія, и что причинность есть только субъективно-апріорный способъ синтеза явленій, а не реальное и трансцендентное свойство какихъ бы то ни было существъ.

Скажутъ ли, что Кантъ вовсе не имѣлъ дѣла и съ коллективнымъ сознаніемъ эмпирическихъ людей, а съ *единымъ родовымъ* сознаніемъ или даже съ сознаніемъ души міра, которая объемлетъ въ себѣ отдѣльныя индивидуальныя сознанія, какъ свои феномены, и черезъ это подчиняетъ ихъ свойственнымъ ей пріемамъ апріорнаго синтеза? Едва ли однако такое толкованіе сколько-нибудь сообразно съ дѣйствительнымъ замысломъ Канта. Онъ преслѣдовалъ критическую, а не метафизическую задачу; онъ хотѣлъ дать исчерпывающій анализъ чело-

вмѣстѣ, менѣе, нежели объемъ утверждаемаго въ индуктивномъ [1]) заключеніи о немъ.

Что результатъ, къ которому мы пришли, не есть только выраженіе взглядовъ нѣкоторыхъ слишкомъ увлекающихся сторонниковъ эмпирической доктрины, это лучше всего доказывается тѣмъ, что ни одинъ изъ нихъ ни за что не согласится признать его, что они всегда уклонялись отъ него и останавливались въ то самое время, когда онъ, повидимому, былъ неизбѣженъ.

вѣческаго познанія, а не таинственныхъ процессовъ въ міровой душѣ, которыми она порождаетъ конечные умы съ ихъ особымъ содержаніемъ. Кантъ рѣшительно отказывается отъ познанія того интеллектуальнаго созерцанія въ творческомъ божественномъ разумѣ, которымъ реальность вещей полагается черезъ мысль о нихъ. Между тѣмъ единое сознаніе міровой души обнаруживаетъ весьма подозрительное сходство съ такимъ творческимъ разумомъ. Но даже если мы закроемъ глаза на всѣ эти сомнѣнія и согласимся съ предлагаемымъ толкованіемъ, что мы отъ этого выиграемъ? Оправдаемъ ли мы этимъ кантовскій взглядъ на человѣческое знаніе и человѣческую науку? Довольно ясно, что результатъ скорѣе получится совсѣмъ обратный: допустимъ, что пространство, время, причинная связь только субъективно-апріорные способы, которыми міровая душа регулируетъ теченіе феноменовъ въ ней,— для ограниченнаго человѣческаго сознанія, поскольку оно отличается отъ міровой души, какъ ея лишь частичное проявленіе, они должны составлять независимые отъ него и трансцендентные ему факты, данные ему извнѣ и принудительно. При этихъ условіяхъ откуда у него возьмется апріорное пониманіе безусловной необходимости и всеобщности пространственныхъ, временныхъ и причинныхъ отношеній? Выплываетъ ли оно въ него изъ нѣдръ міровой души? Я не говорю, что этого нельзя предположить; но вѣдь тогда мы будемъ имѣть уже не *критическую*, а *мистическую* теорію познанія.

[1]) Само собою понятно, что я здѣсь разумѣю индукцію *научную*, а не *аристотелевскую полную индукцію*.

Такая осторожность, конечно, есть несомнѣнный знакъ ихъ серьезности и здравомыслія, но не менѣе того и слабости ихъ философскихъ построеній. Плоха философія, спасеніе которой въ непослѣдовательности; безсильно міросозерцаніе, котораго единственная опора въ невѣрности собственнымъ началамъ!

И все-таки, лишь благодаря своей непослѣдовательности, позитивизмъ можетъ быть названъ популярною системой философіи въ наше время. Не нужно большой проницательности, чтобы понять, что философія, обращающая всю дѣйствительную жизнь въ безплодную сумятицу субъективныхъ призраковъ, невозможна, что позитивизмъ убилъ бы самъ себя, если бы открыто высказалъ все, что съ необходимостью заключается въ его основныхъ положеніяхъ, если бы онъ сталъ тѣмъ чѣмъ быть хочетъ, т.-е. сознательнымъ и откровеннымъ эмпиризмомъ.

Тайна успѣха позитивной доктрины—въ ея неполнотѣ, въ ея недосказанности, въ невольной подтасовкѣ отвергаемыхъ ею метафизическихъ началъ тамъ, гдѣ безъ нихъ нельзя обойтись [1]). Позитивисты не рѣшаются быть скептиками, а читающая публика мало задается вопросомъ, правы ли они въ своихъ колебаніяхъ? Если ихъ и упрекаютъ въ чемъ, то прямо въ противоположномъ недостаткѣ, въ излишествѣ скептицизма, въ неумѣренности отрицанія, тогда какъ въ этомъ

[1]) Любопытную картину удивительно смѣлаго внесенія метафизическихъ предположеній подъ видомъ неуклоннаго развитія принциповъ чистаго опыта представляютъ философскія воззрѣнія Э. Маха и Р. Авенаріуса.

отрицаніи—весь смыслъ, вся суть ихъ философіи. Выкинуть его—и отъ ихъ доктрины ничего не останется.

Позитивное ученіе можетъ сохранять физіономію реальнаго, твердаго, положительнаго міросозерцанія до тѣхъ поръ, пока внутренняя безсвязность и случайность его содержанія не станетъ явною для всѣхъ. Разъ совершится это, обаяніе позитивизма исчезнетъ навсегда. Его мѣсто займетъ или безповоротный скептицизмъ, или онтологизмъ уже сознательный и смѣлый. Повторяемъ: непослѣдовательность была залогомъ успѣха позитивной философіи, но она же есть залогъ временности этого успѣха.

Если полученный нами результатъ вѣренъ, если эмпирическая философія равняется самому неограниченному отрицанію, если дѣйствительность въ ея рукахъ обращается въ пустую безсодержательную фикцію,—со всею роковою и непобѣдимою силой поднимается вопросъ: какъ же возможно дѣйствительное знаніе?

На него мыслимы только два отвѣта, какъ читатель могъ видѣть изъ предыдущей главы. Первый изъ нихъ есть признаніе раціональной метафизики,—признаніе того, что существуетъ система истинъ *неопытныхъ*, т.-е. *не на индукціи и наблюденіи* основанныхъ, имѣющихъ объективное, научное достоинство, т.-е. существуетъ или по крайней мѣрѣ должна существовать метафизика, какъ знаніе подлинное и неподлежащее сомнѣнію,—знаніе, выражающее дѣйствительную природу вещей и дающее доказательство дѣйствительности опыта.

Но есть еще другой отвѣтъ, и на немъ мы теперь

должны внимательно остановиться; онъ указываетъ единственно возможное средство утверждать дѣйствительность знанія, не прибѣгая къ помощи раціональной метафизики. Онъ имѣетъ то общее съ эмпиризмомъ, что отрицаетъ всякія онтологическія теоріи, построенныя отвлеченнымъ разумомъ, но онъ глубоко отличается отъ него, распространяя область нашихъ убѣжденій далеко за предѣлы феноменальнаго міра. Мы сначала изложимъ общій смыслъ этого отвѣта.

Правы скептики, когда утверждаютъ, что метафизика, какъ наука, невозможна, что всѣ усилія построить ее жалки по своей безуспѣшности. Но справедливо и то, что опытъ, предоставленный самому себѣ, ничего и не даетъ, кромѣ себя, т.-е. кромѣ явленій нашего сознанія. Остается одинъ выходъ, чтобы спасти объективную достовѣрность познаній, и этотъ выходъ есть *вѣра*. Дѣйствительность нашему опыту даетъ она. Мы не имѣемъ никакихъ логическихъ доказательствъ существованія матеріальной природы, существованія объективнаго духовнаго міра, неизмѣнности наблюдаемыхъ законовъ явленій; но *мы вѣримъ* въ эти истины и тѣмъ должны удовлетвориться. Пускай досужіе умы изобрѣтаютъ и проповѣдуютъ свои сомнѣнія: они сами себя опровергаютъ тѣмъ, что не въ силахъ придать серьезнаго значенія своимъ выводамъ, и вѣрятъ попрежнему, когда перестаютъ разсуждать. Гдѣ кончаются эмпирическія обобщенія, тамъ начинается область вѣрованій, и они должы служить намъ свѣточемъ при образованіи прочнаго міросозерцанія.

На поставленный нами вопросъ существуютъ только

эти два простые по содержанію отвѣта. Къ одному изъ нихъ непремѣнно присоединяется и отъ него исходитъ каждое онтологическое ученіе. Всякая метафизика есть или онтологія *разума*, или онтологія *вѣры*, или *раціонализмъ*, или *мистицизмъ* [1]).

Мы видѣли, что нынѣ господствующее позитивное міросозерцаніе далеко не есть эмпиризмъ въ его чистой и послѣдовательной формѣ. Изъ этого необходимо заключить, что въ немъ, рядомъ съ элементомъ эмпирическимъ, присутствуетъ элементъ онтологическій, что въ его предположеніяхъ заложена какая-то метафизика, хотя повозможности тщательно спрятанная. Какая же метафизика преобладаетъ въ наше время? Есть ли это метафизика разума или метафизика вѣры?

Что не метафизикѣ, раціонально построенной, принадлежитъ въ настоящее время господство, это слишкомъ очевидно. Ея никогда еще не отрицали такъ рѣшительно и такъ безповоротно. Между тѣмъ всякая теорія, чтобы быть умозрительною, должна обле-

[1]) Слово *мистицизмъ* я употребляю здѣсь въ широкомъ смыслѣ всякихъ притязаній на непосредственное и прямое постиженіе истинной реальности вещей, въ чемъ бы эта реальность ни полагалась, а не въ тѣсномъ и спеціальномъ значеніи непосредственнаго знанія высшихъ тайнъ Божественнаго и духовнаго міра. Примѣры такого болѣе широкаго употребленія этого термина нерѣдко встрѣчаются въ философской литературѣ, и оно несомнѣнно оправдывается двусмысленностью понятія *вѣра*, насколько мы имъ пытаемся выразить непосредственное усмотрѣніе реально сущаго: вѣру мы часто противополагаемъ прямому усмотрѣнію, какъ *чаяніе* и *догадку*, хотя въ то же время нерѣдко говоримъ о непосредственныхъ *откровеніяхъ* вѣры.

каться въ умозрительныя формы, т.-е, должна существовать какъ сознательно умозрительная теорія. Что не таковъ позитивизмъ, это не требуетъ доказательствъ. Слѣдовательно, остается одинъ возможный выводъ: въ позитивизмѣ существуютъ нѣкоторыя предположенія, обусловленныя началомъ вѣры, можетъ быть, невысказанныя и скрытыя, но не менѣе того дѣйствительныя и важныя для общаго характера школы.

Какія же это предположенія? Какой изъ видовъ философіи вѣры наиболѣе сроденъ позитивной доктринѣ? Въ прошлой главѣ мнѣ уже приходилось говорить о той очевидной склонности, которую обнаруживаетъ позитивная школа къ ученіямъ матеріализма. Если этого нельзя утверждать о всѣхъ представителяхъ позитивизма (напримѣръ, Милль, очевидно, менѣе другихъ раздѣляетъ эту наклонность), то съ полнымъ правомъ можно сказать о большинствѣ. Что же? Возможно ли матеріализмъ признать за одинъ изъ многихъ видовъ философіи вѣры?

Этотъ вопросъ необходимо рѣшить, прежде чѣмъ перейдемъ къ разсмотрѣнію началъ всякой философіи вѣры безъ различія отдѣльныхъ направленій ея: иначе матеріалистическія предположенія будутъ постоянно мѣшать намъ и загораживать путь къ истинному пониманію нашей задачи, потому что. именно матеріализмъ, высказанный или невысказанный, сознательный или безсознательный, откровенный или еще чаще скрывающійся за чуждыми ему представленіями, есть наиболѣе популярная форма метафизики въ наше

время. Я постараюсь показать, что матеріализмъ есть одно изъ своеобразнѣйшихъ выраженій философіи вѣры, притомъ выраженіе чрезвычайно богатое неисцѣлимыми внутренними противорѣчіями. [1])

Общее значеніе матеріализма.

Матеріализмъ не есть система умозрительная, онъ въ послѣднихъ своихъ основаніяхъ ссылается на непосредственное убѣжденіе или на очевидность чувства, иными словами, его подлинный принципъ есть вѣра, хотя принципъ не всегда высказанный,— вотъ что должны мы доказать.

Снова можно опасаться, что и это положеніе покажется парадоксальнымъ. Матеріализмъ и вѣра въ глазахъ большинства—вещи несовмѣстимыя. Онъ такъ враждебенъ ко всякимъ проявленіямъ религіозныхъ началъ, онъ такъ далекъ отъ мистическаго тумана, и вдругъ его ставить на одну доску съ заурядным мистицизмомъ! Такъ возразятъ многіе, и если имѣть въ виду несомнѣнныя различія философіи непосредственнаго откровенія, обыкновенно такъ называемой, отъ ученій матеріализма,—такому возраженію нельзя отказать въ правдоподобіи. И тѣмъ не менѣе я надѣюсь оправдать мой выводъ; я желалъ бы только, чтобы читатель не забывалъ результатовъ, къ которымъ привело насъ предшествующее изслѣдованіе.

---

[1]) Мысль, что матеріалистическое міросозерцаніе опирается на вѣру, была высказана неоднократно; съ наибольшею ясностью и строгостью она раскрывается въ сочиненіяхъ Вл. С. Соловьева.

1. Матеріализмъ никоимъ образомъ не есть продуктъ обобщеній индуктивнаго знанія; онъ есть ученіе метафизическое.

2. Всякая метафизика представляетъ порожденіе или разума, или вѣры,—она или умозрительна или опирается на чувство.

Слѣдовательно, весь вопросъ заключается въ томъ, можно ли матеріализмъ отнести къ числу теорій, построенныхъ путемъ чисто спекулятивнымъ. Если нѣтъ, его принадлежность къ области вѣрованій не подлежитъ спору, потому что не существуетъ другихъ источниковъ человѣческихъ убѣжденій, кромѣ мышленія и чувства.

Разсматривая этотъ вопросъ, противники нашего мнѣнія прежде всего должны встрѣтиться съ слѣдующимъ затрудненіемъ, вытекающимъ изъ историческаго развитія идей матеріализма. Отъ Левкиппа и Демокрита до Молешотта и Бюхнера включительно ни одинъ матеріалистъ не пытался доказать основного положенія матеріалистической философіи,—а именно реальнаго существованія матеріи. Напротивъ, всѣ они смотрѣли на него какъ на очевидную аксіому и ссылались на свидѣтельство чувствъ. Только изъ этого отвращенія къ онтологическимъ обоснованіямъ своей доктрины объясняется незаконная связь матеріализма съ эмпиризмомъ; лишь изъ него дѣлается понятною вражда матеріалистовъ ко всякой метафизикѣ вообще, хотя ихъ собственное міросозерцаніе болѣе чѣмъ какое-нибудь другое имѣетъ метафизическій обликъ.

Итакъ, по крайней мѣрѣ въ своей исторіи матеріа-

лизмъ является ученіемъ, основаннымъ на вѣрѣ въ объективность чувственныхъ воспріятій, на вѣрѣ въ то, что въ основѣ ощущеній лежитъ внѣшній субстратъ, обладающій нѣкоторыми опредѣленными аттрибутами, и что ему одному принадлежитъ истинная дѣйствительность. Въ томъ, что матеріализмъ не есть логически построенная система понятій, въ томъ, что онъ слишкомъ много предполагаетъ, слишкомъ мало доказывая, въ томъ, наконецъ, что онъ какъ бы исключаетъ себя изъ области философской критики, требованія которой считаетъ для себя необязательными,— заключается его главный порокъ, но и главное препятствіе при его анализѣ, — въ этомъ его сила надъ умами, но въ этомъ же и его внутренняя слабость.

Но, можетъ быть, нелогичность построенія отдѣльныхъ системъ матеріализма есть личный недостатокъ ихъ творцовъ? Можетъ быть, Левкиппъ, Демокритъ, Эпикуръ, Лукрецій Каръ, Гассенди, Гоббесъ, Ламеттри, Гольбахъ, Кабанисъ, Фохтъ, Молешоттъ, Бюхнеръ просто не имѣли достаточно сильныхъ философскихъ способностей, чтобы представить свои воззрѣнія иначе? Но такое предположеніе было бы только странно: въ числѣ названныхъ, безъ сомнѣнія, находятся мыслители замѣчательнаго остроумія и глубокомыслія, и подозрѣвать ихъ въ умственномъ безсиліи нѣтъ ровно никакихъ основаній. Конечно, всего скорѣе приходится думать, что здѣсь вина не людей, а философіи, которую они защищали.

Какъ бы то ни было, фактъ налицо: до сихъ поръ матеріализмъ не былъ умозрительнымъ ученіемъ. Можетъ ли онъ быть имъ? Но прежде, чѣмъ приступимъ къ рѣшенію этого вопроса, нужно отвѣтить на другой: что мы называемъ матеріализмомъ? Какимъ идеямъ принадлежитъ это имя?

Изъ буквальнаго смысла слова ясно, что матеріализмъ есть міросозерцаніе, приписывающее истинное бытіе *одной матеріи*. Но однако самое понятіе матеріи есть одно изъ наиболѣе шаткихъ въ философіи. Реальность матеріи утверждается въ доктринахъ самыхъ противоположныхъ и часто не имѣющихъ ничего общаго съ матеріализмомъ, а отъ этого зависитъ крайнее разнообразіе въ опредѣленіяхъ ея природы. Что общаго между матеріей Декарта и матеріей Лейбница или между матеріей Платона и матеріей Лукреція Кара? А между тѣмъ каждый изъ нихъ признавалъ посвоему ея бытіе. Если-бы кто-нибудь стремился понять матеріальный міръ подобно Лейбницу, какъ систему живыхъ монадъ, и сводилъ бы къ нимъ все существующее, онъ не былъ бы еще матеріалистомъ, и никто не назвалъ бы его такъ. Слѣдовательно, простое признаніе матеріи, какой бы то ни было, еще не составляетъ матеріализма; матеріализмъ есть нѣкоторое особое пониманіе матеріальнаго бытія. Какое же?

Я думаю, что наиболѣе соотвѣтствующая формула матеріализма есть слѣдующая: *въ основѣ міровой жизни и ея явленій во всемъ ихъ безконечномъ многообразіи лежитъ протяженная, непроницаемая, движущаяся по чисто механическимъ законамъ субстанція*. Я долженъ напомнить, что говорю здѣсь не о научныхъ

теоріяхъ вещества и не объ идеалистическихъ его опредѣленіяхъ, которыхъ можно указать много, особенно въ послѣднее время, и въ которыхъ то утверждается, что матерія есть явленіе абсолютно неизвѣстной силы, то—что она есть энергія, то—что она есть совокупность динамическихъ центровъ и т. д. Я стараюсь указать лишь такое опредѣленіе матеріи, которое выражало бы сущность матеріалистической философіи въ ея отличіи отъ другихъ направленій. *Матерія есть протяженно-непроницаемая и механически-движущаяся субстанція*—вотъ, по моему взгляду, наилучшее выраженіе основного тезиса матеріалистическаго міросозерцанія. При этомъ нужно прибавить, что для строгаго матеріализма природа вещества этимъ *совершенно исчерпывается. Матерія есть только это.* Ея главные аттрибуты: непроницаемость, протяженность, движеніе—абсолютно раскрываютъ ея истинную сущность. Эти аттрибуты *объективно* принадлежатъ веществу,—въ этомъ различіе матеріализма отъ *идеалистическаго скептицизма.* Эти аттрибуты одни только ему и принадлежатъ; въ немъ нѣтъ никакого внутренняго, самостоятельно дѣйствующаго, разумнаго, духовнаго начала,—этимъ матеріализмъ отличается отъ *гилозоизма* (ученіе о внутренно-живомъ веществѣ) древнихъ и новыхъ временъ. Такое воззрѣніе на міръ въ дальнѣйшемъ нашемъ изложеніи мы будемъ называть *механическимъ.* Итакъ, матеріализмъ есть *механическое міросозерцаніе.*

Въ этомъ пунктѣ могутъ сдѣлать нѣкоторыя возраженія. Могутъ указать, что ни древніе атомисты, ни

въ новое время Гоббесъ не дѣлали ударенія на непроницаемости, какъ первоначальномъ свойствѣ вещества, и ограничивали понятіе тѣлесности опредѣленіями фигуры, величины и положенія. Съ другой стороны, могутъ привести нѣкоторыхъ философовъ, именуемыхъ матеріалистами (напр. Дидро) [1]), которые утверждали, что въ каждомъ атомѣ, рядомъ съ чисто-механическими свойствами и параллельно съ ними, существуютъ еще зачатки психической жизни. На такія возраженія нужно замѣтить, во-первыхъ, что геометрическое пониманіе вещества у древнихъ атомистовъ и у нѣкоторыхъ новыхъ мыслителей никогда не было доведено до конца въ виду непобѣдимыхъ затрудненій, съ нимъ соединенныхъ, и что идея о *силѣ сопротивленія* хотя и не высказывалась, но непремѣнно подразумѣвалась въ представленіи о *толчкѣ*; во-вторыхъ, что Дидро и мыслители, съ нимъ сходные (напр. Геккель), точно также выражаютъ свою теорію въ очень общемъ и несовершенномъ видѣ, и что развитая во всей послѣдовательности, которая въ ней заключается, она должна обратиться въ дуализмъ, распространенный на всю природу, подобный которому видимъ въ системѣ Спинозы, слѣдовательно, явиться отрицаніемъ матеріализма. Впрочемъ, объ этомъ намъ еще придется говорить послѣ.

Теперь же считаю необходимымъ поставить на видъ, что я пишу не историческое изслѣдованіе, а разсма-

[1]) Впрочемъ, Дидро въ сущности уничтожаетъ основаніе своего воззрѣнія, дѣлая различіе между инертною, мертвою чувственностью (въ мірѣ неорганическомъ) и чувственностью дѣятельною, живою.

триваю различные типы умозрѣнія въ ихъ идеальныхъ формахъ, т.-е. отвлеченно отъ историческихъ явленій, въ которыхъ эти типы воплощались. Я даю опредѣленія, которыя, по моему мнѣнію, соотвѣтствуютъ чистотѣ типовъ, и при анализѣ ихъ стараюсь не выходить изъ предѣловъ мною данной характеристики. Поэтому если кто-нибудь не вполнѣ согласенъ съ точностью избранныхъ мною названій, это не помѣшаетъ ему слѣдить за критическою оцѣнкой самыхъ типовъ, которые я обозначаю этими названіями.

Итакъ, можетъ ли матеріализмъ, понятый сообразно нашему опредѣленію, получить форму внутренно обоснованной и строго развитой умозрительной теоріи? Чтобы рѣшить это, необходимъ внимательный разборъ основоположеній матеріализма. Кромѣ того, ясно, что если дѣло идетъ о понятіяхъ метафизическихъ и объ ихъ отвлеченной возможности, критика должна избрать *путь діалектическій*, т.-е. произнести свое сужденіе, опираясь на ихъ всесторонній логическій анализъ. Умозрительная система, очевидно, требуетъ и умозрительной критики [1]).

---

[1]) Въ дальнѣйшемъ ходѣ нашего изслѣдованія прежде всего нужно помнить, что мы разсматриваемъ матеріализмъ исключительно только съ философской точки зрѣнія, какъ метафизическую теорію, иначе наше отношеніе къ нему можетъ показаться слишкомъ отрицательнымъ и потому несправедливымъ. На самомъ дѣлѣ мы нисколько не имѣемъ намѣренія отрицать весьма важныхъ заслугъ матеріализма въ научной сферѣ, говоря опредѣленнѣе—въ области *наукъ физическихъ*. Въ исторіи послѣднихъ матеріализмъ имѣлъ двоякое значеніе: онъ сосредоточилъ вниманіе мыслящихъ людей на внѣшней природѣ, такъ какъ ей одной

Идея о безусловномъ бытіи въ философіи.

Прежде чѣмъ перейти къ нашему анализу, мы остановимся на первыхъ и основныхъ понятіяхъ всякой метафизики и постараемся представить ихъ въ возможно простой и популярной, хотя по необходимости въ общей и отвлеченной формѣ.

Задача метафизики — въ познаніи дѣйствительно существующаго. Но что существуетъ и что можетъ существовать дѣйствительно? Чему мы приписываемъ дѣйствительность съ настоящимъ правомъ и безъ внутреннихъ противорѣчій? — Тому, что *въ себѣ* носитъ начало своего бытія, потому что безъ такой дѣйствительности не было бы никакой дѣйствительности. Дѣйствительно сущее, чтобъ быть таковымъ, должно въ себѣ содержать *возможность*, *силу*, *мощь* своего бытія, потому что иначе оно немыслимо. Итакъ, настоящая,

---

приписывалъ дѣйствительность; употребляемый въ качествѣ гипотезы, онъ по самому характеру своихъ идей содѣйствовалъ введенію математической точности въ изученіе ея явленій. Правда, указанная польза прямо касается только естествовѣдѣнія, тѣмъ не менѣе она все-таки заставляетъ дать матеріализму почетное мѣсто среди другихъ явленій умственной жизни. Однако его полезность, какъ физической гипотезы, очень мало возвышаетъ его безотносительную философскую цѣну, а мы будемъ говорить только о ней, такъ какъ вообще я думаю, что одинъ изъ главныхъ источниковъ нерѣшительности и неполноты въ обыкновенныхъ оцѣнкахъ матеріализма заключается въ безразличномъ смѣшеніи его умозрительнаго и научнаго значенія, которыя на самомъ дѣлѣ имѣютъ очень немного общаго между собою. Кто желаетъ познакомиться съ его значеніемъ для отдѣльныхъ наукъ, тому можно рекомендовать превосходное и замѣчательно безпристрастное сочиненіе Ф. А. Ланге: «Исторія матеріализма».

подлинная дѣйствительность принадлежитъ только *самобытному*, только тому, что *отъ себя* и *чрезъ себя* существуетъ. Наоборотъ, то, что получаетъ существованіе въ чемъ-нибудь отъ себя отличномъ, *въ другомъ*, то и дѣйствительность имѣетъ *условную*. Оно существуетъ, потому что произведено; а оно не было бы произведено, если бы не было производящей причины.

Такимъ образомъ получаются два основныя понятія всякой метафизики, неразрывно между собою связанныя: идея бытія самобытнаго или *безусловнаго*, т.-е. самостоятельнаго, *отъ себя* существующаго, въ себѣ, и только въ себѣ, имѣющаго начало, и идея бытія *условнаго, относительнаго*, т.-е. зависимаго и произведеннаго.

Очевидно, что *собственную* дѣйствительность имѣетъ только самобытно-существующее. Все условное и существуетъ только условно, лишь пока существуетъ *другое*, утверждающее его въ бытіи; оно не имѣетъ дѣйствительности своей, а только извнѣ привнесенную. Это—выводы, вытекающіе изъ природы разсматриваемыхъ понятій съ аналитическою необходимостью. Изъ нихъ съ очевидностью слѣдуетъ, что дѣйствительность не можетъ принадлежать однимъ только условнымъ или *относительнымъ* вещамъ. Относительно то, что не имѣетъ собственной дѣйствительности. Сказать, что существованіе принадлежитъ только относительному—значитъ утверждать, что дѣйствительность принадлежитъ тому, что дѣйствительности не имѣетъ, а въ такомъ сужденіи заключается прямо вербальное противорѣчіе. И отъ этого противорѣчія не спасаетъ даже

предположеніе ряда условныхъ существованій, теряющагося въ безконечности. Въ такомъ рядѣ каждое существованіе, взятое отдѣльно, найдетъ себѣ объясненіе въ цѣпи причинъ и слѣдствій, въ предшествующихъ и сопровождающихъ обстоятельствахъ, но зато бытіе самого безконечнаго ряда отъ этого не сдѣлается понятнѣе: оно все-таки будетъ висѣть въ пустотѣ, не находя ни въ чемъ точки опоры; оно останется воплощеннымъ противорѣчіемъ, дѣйствительностью, не имѣющею дѣйствительности, слѣдовательно, мыслію немыслимою. Эта истина со всею отчетливостью была усвоена еще Аристотелемъ въ его метафизикѣ, но съ наибольшею очевидностью она раскрыта въ системѣ Спинозы. Продолженіе ряда причинъ въ безконечность ничему не помогаетъ: natura naturata (природа произведенная) требуетъ naturae naturantis (природы производящей). Относительное требуетъ самобытнаго, какъ своей внутренней основы, какъ своего единственнаго объясненія. Пусть цѣпь причинъ не имѣетъ начала и конца; самая эта цѣпь была бы нелѣпымъ, себя уничтожающимъ призракомъ, если бы въ ней не проявлялась вѣчно живая дѣятельность внутренно-самобытнаго начала міра [1]).

---

[1]) Фихте на своемъ энергическомъ языкѣ такъ раскрываетъ значеніе этого понятія: «Подлинное, истинное бытіе не знаетъ измѣненій, оно не происходитъ, не возникаетъ изъ ничтожества. Ибо для всего возникающаго вы принуждены предположить нѣкоторое предшествующее бытіе, силою котораго первое возникло. Захотите ли вы это второе сущее также признать происшедшимъ въ нѣкоторый болѣе ранній моментъ? Въ такомъ случаѣ вы должны и для него предположить какое-нибудь третье

Самобытное на философскомъ языкѣ называется *абсолютнымъ*. Самый терминъ *абсолютное* происходитъ отъ латинскаго *absolvere*—разрѣшать, освобождать, заканчивать. Оно есть начало независимое отъ всего внѣшняго ему,—отъ всего, что не есть оно,—слѣдовательно, оно безусловно *свободно*; оно есть начало, завершенное въ себѣ, законченное, — слѣдовательно, оно содержитъ въ себѣ и отъ себя всю полноту своей дѣйствительности. Оно есть самое дѣйствительное изъ всего, что существуетъ.

Это послѣднее опредѣленіе также аналитически выводится изъ понятія объ *абсолютномъ*. Абсолютное есть то, что даетъ бытіе относительнымъ существамъ; что они имѣютъ какъ извнѣ данное, оно имѣетъ какъ *свое*. Если дѣйствительны условныя вещи, *тѣмъ болѣе дѣйствительно ихъ начало*; если міръ реаленъ относительно, его абсолютный принципъ реаленъ безусловно.

Итакъ, идея абсолютнаго есть первое понятіе вся-

сущее, силою котораго оно получило начало; и для этого третьяго вы должны принять четвертое и такъ въ безпредѣльность. Наконецъ, вы все-таки должны мысленно остановиться у бытія непроисшедшаго, которое поэтому не нуждается ни въ чемъ ему чуждомъ, но существуетъ чрезъ себя, отъ себя, изъ себя самого... И для васъ станетъ ясно, что вы можете мыслить истинное бытіе лишь какъ бытіе самобытное—отъ себя, изъ себя, чрезъ себя. Въ немъ не можетъ возникнуть ничего новаго, ничто не можетъ въ немъ получить иной видъ, ничто не можетъ измѣниться; каково оно есть, таково оно отъ вѣчности и такимъ остается вовѣки... И вы поймете, что самобытно сущее мыслимо только единымъ, а не во множествѣ; что оно мыслимо лишь какъ замкнутое и законченное, абсолютно неизмѣнное единство съ собою». (Die Anweisung zum seligen Leben).

кой метафизики, являющееся вмѣстѣ съ самою ея задачею съ непобѣдимою неизбѣжностью. Оно представляетъ тотъ пунктъ, въ которомъ философія подаетъ руку религіи; въ то же время оно есть главный предметъ нападенія ея враговъ.

А между тѣмъ нѣтъ ни одной философской теоріи, въ которой идея абсолютнаго такъ или иначе не была бы утверждаема: это справедливо для догматиковъ всѣхъ оттѣнковъ и направленій, но это не менѣе вѣрно и для скептиковъ, хотя они рѣдко въ томъ сознаются. Въ самомъ дѣлѣ, какая главная мысль скептицизма?—Предположеніе, что явленія въ своей относительности не выражаютъ истины, которая скрывается за ними; другими словами, предположеніе, что такая истина *дѣйствительно существуетъ* за міромъ явленій. Отбросьте эту мысль—и для сомнѣнія въ достовѣрности нашихъ познаній не останется никакого содержанія. „Вещь въ себѣ“ Канта, „непознаваемое“ Герберта Спенсера и т. д. суть только различныя формы представленія абсолютнаго.

Абсолютное, какъ послѣднее основаніе всякой жизни, есть безусловная реальность. Это убѣжденіе также раздѣляется всѣми направленіями метафизической философіи. Можно указать только одно изъ нихъ, повидимому, представляющее исключеніе: я разумѣю нѣмецкую философію послѣ Канта, въ особенности философію Гегеля. Именно гегелизмъ, это наиболѣе оригинальное и наиболѣе характерное ученіе, выросшее на почвѣ Кантовой „Критики чистаго разума“ утверждаетъ реальность и конкретное существованіе

только отдѣльныхъ условныхъ вещей, только частныхъ образованій въ потокѣ мірового бытія. Абсолютная основа мірового процесса въ философіи Гегеля есть отвлеченное всеобщее въ его противоположности индивидуальному, есть мыслимая *идея*, а не реальность,—абстрактный законъ жизни, а не самая жизнь. И Гегель не былъ одинокъ въ такомъ способѣ пониманія. Онъ только прямо, ясно и безоглядочно сказалъ то, къ чему уже приблизились его знаменитые предшественники—Фихте и Шеллингъ.

Это ученіе можетъ поразить своею странностью человѣка, мало знакомаго съ нѣмецкою школою. Наша мысль есть абсолютное! Продуктъ отвлекающаго разсудка, впервые явившійся въ размышляющемъ сознаніи, есть источникъ всего существующаго! А между тѣмъ есть одно особенное предположеніе, отъ котораго исходилъ и Гегель, и мыслители ему сродные по духу, и которое доказываетъ, что ихъ ученіе не до такой степени странно, какъ это можетъ показаться сначала. Это предположеніе можно назвать принципомъ *абстрактнаго панлогизма*, и оно сводится къ слѣдующему убѣжденію: не предметная реальность, какъ привыкли думать, есть реальность истинная; абсолютная дѣйствительность принадлежитъ бытію идеальному, какъ таковому, *чистой мысли*, которая не *создается*, а только сознается, отражается нашимъ разумомъ. Всеобщее, законъ въ своей отвлеченности *безконечно реальнѣе* своихъ частныхъ проявленій. Нельзя спорить, что въ этой теоріи замѣчаются многія несообразности и неясности, отъ нея неотдѣлимыя, тѣмъ не менѣе несо-

мнѣнно, что Гегель не только не склоненъ отрицать внутреннюю актуальность абсолютнаго начала, но и матеріальную природу, и исторію человѣчества съ безграничнымъ богатствомъ ими переживаемыхъ фазисовъ развитія обращаетъ во внѣшнее бытіе идеи, то-есть, въ воплощенную аллегорію діалектически саморазвивающагося понятія. Мнимый противникъ дѣйствительности абсолютной основы перестаетъ быть имъ при ближайшемъ съ нимъ знакомствѣ.

Абсолютное само себя утверждаетъ въ бытіи; оно есть *causa sui* (причина самого себя), какъ говорилъ Спиноза; оно ничѣмъ извнѣ не опредѣляется, поэтому оно *безконечно*. Въ самомъ дѣлѣ, все конечное предполагаетъ *границу*, *предѣлъ*,—предполагаетъ, потому что граница должна быть уже дана, чтобы конечное явилось конечнымъ. Но такимъ образомъ *осуществленное ограниченіе есть условіе конечности*, слѣдовательно, ничто конечное не безусловно; самое понятіе конечнаго бытія уничтожаетъ возможность его безусловности. Это настолько очевидно, что въ философіи *абсолютное* и *безконечное*, *относительное* и *конечное* обыкновенно разсматриваются какъ вполнѣ тождественныя выраженія.

Я указалъ съ возможною простотой и ясностью основныя опредѣленія абсолютнаго, насколько они вытекаютъ изъ понятія о немъ. Я взялъ самыя общія опредѣленія, которыя признаются болѣе или менѣе единогласно самыми противоположными школами философіи, въ которыхъ догматизмъ сходится съ скептицизмомъ и реализмъ съ идеализмомъ, ибо то, что уста-

навливаетъ различія между этими направленіями, заключается уже въ подробностяхъ раскрытія основныхъ понятій. Но я намѣренно остановился на самыхъ общихъ признакахъ, потому что они по своей очевидности представляютъ наилучшее мѣрило при оцѣнкѣ всякой умозрительной теоріи.

Предполагается ли въ матеріализмѣ какое-нибудь абсолютное начало? Отвѣтъ, повидимому, не представляетъ трудностей: матеріализмъ утверждаетъ нѣкоторый абсолютный принципъ вещей, и этотъ абсолютный принципъ есть безконечная матерія. Она есть первое по бытію, потому что все существующее вещественно; она—основа всякой жизни, потому что все возникаетъ въ силу законовъ ей присущихъ; она несомнѣнно реальна, потому что изъ нея состоитъ все реальное; наконецъ, она безгранична въ пространствѣ и времени, ибо не было момента, когда бы она не существовала и не будетъ такого, и нѣтъ такихъ отдаленныхъ пространствъ, въ которыхъ вещество совсѣмъ бы отсутствовало. Итакъ, матеріализмъ признаетъ нѣкоторое абсолютное бытіе, въ которомъ соединяются всѣ необходимыя опредѣленія абсолютнаго начала; можно подумать, что съ этой стороны матеріализмъ неуязвимъ. Но точно ли это такъ? Точно ли матеріалистическое пониманіе абсолютнаго не страдаетъ внутренними противорѣчіями?

Метафизическія противорѣчія матеріализма.

Абсолютное есть безконечная матерія, или безконечная матерія безусловна по своей природѣ,—таковъ

первый тезисъ матеріализма. Но что такое матерія?—Субстанція протяженно-непроницаемая и движущаяся. Какія еще болѣе частныя свойства матеріальнаго вытекаютъ изъ этихъ общихъ признаковъ?—Прежде всего изъ нихъ слѣдуетъ, что каждая тѣлесная вещь должна обладать формою или фигурою, другими словами—занимать мѣсто въ пространствѣ. Въ самомъ дѣлѣ, подъ этимъ только условіемъ она можетъ явиться какъ опредѣленная протяженность, какъ дѣйствительная непроницаемость и лишь при немъ мыслимо движеніе. Движеніе есть перемѣна мѣста. А можно ли мѣнять мѣсто, если его не имѣешь? Но *имѣть, занимать* мѣсто значитъ находиться въ какомъ-нибудь опредѣленномъ пространствѣ и отсутствовать въ другомъ, слѣдовательно, быть ограниченнымъ въ пространствѣ, т.-е., имѣть опредѣленныя очертанія или форму. Далѣе, что такое непроницаемость?—Сила сопротивленія, не допускающая другое тѣло занять мѣсто, занятое даннымъ тѣломъ. Говоря иначе, непроницаемость можетъ быть дѣйствительнымъ свойствомъ данной матеріальной вещи только въ томъ случаѣ, если подлѣ нея есть мѣсто, ею незанятое, въ которомъ поэтому можетъ двигаться другое тѣло и вызвать въ ней актъ сопротивленія, т.-е. *тѣло должно быть ограниченнымъ*, чтобы *быть непроницаемымъ*. Наконецъ, что означаетъ протяженность тѣлъ?—Ихъ существованіе въ пространствѣ и его трехъ измѣреніяхъ. Но эти три измѣренія могутъ принадлежать тѣлу не какъ длина вообще, ширина вообще, глубина вообще,—они должны явиться какою-нибудь длиною, какою-нибудь шириною, какою-

нибудь глубиною, т.-е. они должны получить опредѣленную величину. Итакъ, чтобы тѣло было протяженнымъ, оно должно быть ограниченнымъ.

Въ какомъ же смыслѣ движеніе, непроницаемость, протяженность могутъ относиться къ безконечному абсолютному? Эти свойства должны принадлежать ему, ибо безъ нихъ нѣтъ матеріальности. Но могутъ ли они опредѣлять его? Еще разъ вспомнимъ необходимое отношеніе абсолютнаго къ міру конечныхъ вещей, безусловнаго къ условному. Безконечное логически предшествуетъ конечному, ему одному присуща абсолютная реальность, какъ силѣ, все изъ себя изводящей. Поэтому аттрибуты безконечнаго должны принадлежать ему самому, какъ его безконечныя опредѣленія. Итакъ, весь вопросъ сводится къ слѣдующему: матеріальныя свойства могутъ ли быть перенесены на безконечное въ немъ самомъ, на безконечное, какъ таковое?

Несообразность предпріятія обнаружится съ первыхъ шаговъ. Какъ, напримѣръ, безконечному можно приписать непроницаемость? *Для кого* оно непроницаемо? Предположить что-нибудь рядомъ съ нимъ— значитъ ограничить его. Можетъ ли поэтому оно проявлять непроницаемость какъ *дѣятельное свойство?*— Очевидно, нѣтъ; актъ сопротивленія требуетъ объекта, на который онъ былъ бы обращенъ. Можетъ ли ему принадлежать непроницаемость, какъ отвлеченная, хотя и неосуществимая возможность? Но это была бы возможность невозможнаго. Стало быть непроницаемость есть свойство конечныхъ вещей, а не абсолютной основы *въ ней самой*.

Не выходитъ ли то же самое съ движеніемъ? Можетъ ли безконечное двигаться, какъ таковое? Но движеніе есть перемѣна мѣста. Чтобы перемѣнить мѣсто, надо имѣть пространство около себя, т.-е. быть ограниченнымъ въ пространствѣ. Итакъ, безконечный принципъ существующаго не можетъ имѣть пространственнаго движенія.

Если безконечному несвойственны движеніе и непроницаемость, оно тѣмъ самымъ теряетъ тѣлесную природу [1]). Но можетъ ли далѣе безконечное обладать протяженностью? Здѣсь отвѣтъ не въ такой степени очевиденъ, какъ въ предшествующихъ случаяхъ. И въ самомъ дѣлѣ мы знаемъ одного изъ величайшихъ метафизиковъ всѣхъ вѣковъ—Спинозу, который смотрѣлъ на протяженіе какъ на основной аттрибутъ безконечной субстанціи. Однако и въ этомъ пунктѣ поднимается очень много весьма важныхъ недоумѣній.

Правда, пространство, какъ общая единообразная форма, какъ чистая возможность тѣлесныхъ вещей, немыслимо ограниченнымъ,—всякое данное пространство предполагаетъ пространство рядомъ съ собой. Но съ другой стороны, не менѣе очевидна та общая истина, что реально данный, осуществленный, *законченный безконечный рядъ* есть понятіе, представляющее для ума неодолимыя трудности. Дѣйствительно, въ самой идеѣ ряда, какъ опредѣленной, за-

[1]) Подобный нашему путь доказательства представляетъ въ одномъ изъ своихъ философскихъ писемъ А. С. Хомяковъ. Неприложимость вещественныхъ качествъ къ безконечному раскрыта имъ въ этомъ письмѣ съ замѣчательною силой и ясностью.

вершенной совокупности единицъ, подразумѣвается возможность прибавленія новыхъ единицъ въ началѣ и въ концѣ его, слѣдовательно, его конечность [1]). Поэтому, если *возможность возрастанія* ряда безконечна, каждый данный реальный рядъ ограниченъ, иначе онъ не былъ бы рядомъ. Безконечность рядовъ можетъ только *осуществляться,* а не *осуществиться*; это—безконечность не *in actu*, а *in potentia*, отрицательная, а не положительная, или, опредѣляя языкомъ Гегеля, *ложная, дурная*, а не *истинная* [2]). Все протяженное состоитъ изъ частей слитыхъ или раздѣльныхъ, что̀ безразлично въ изслѣдуемомъ вопросѣ. Все состоящее изъ частей отвлеченно можно разсматривать какъ рядъ. Поэтому никакая дѣйствительная протяженная вещь, никакая вещь, какъ реальное пространственное единство составляющихъ элементовъ, не должна быть безконечной. Абсолютное есть реальность безконечная,—слѣдовательно, оно непротяженно.

Впрочемъ, это объясненіе, можетъ быть, покажется слишкомъ абстрактнымъ; при томъ, оно неизбѣжно сталкивается съ труднымъ вопросомъ о математической мыслимости разныхъ типовъ безконечности; все это мѣшаетъ его убѣдительности. Въ виду этого я остановлюсь на другомъ признакѣ всего матеріальнаго, который болѣе нагляденъ. Какъ бы мы ни опредѣляли

---

[1]) На этой истинѣ извѣстный нѣмецкій философъ и экономистъ Дюрингъ основалъ свое ученіе объ ограниченности міра. На нее же опирается, несмотря на искусственность толкованій, первая антиномія Канта.

[2]) Говоря словами Аристотеля: ««οὐ γὰρ οὐ μηδὲν ἕξω, ἀλλ' οὐ ἀεί τι ἕξω ἐστί, τοῦτ' ἄπειρόν ἐστιν».

сущность матеріи, будемъ ли мы видѣть въ ней чистую протяженность по примѣру Декарта и Спинозы, или найдемъ въ ней другія качества, опредѣлимъ ли мы ее какъ нѣчто сплошное и непрерывное или раздѣленное пустымъ пространствомъ,—за ней неизмѣнно останется одно вполнѣ очевидное свойство: матерія есть субстанція *сложная,* что̀ необходимо слѣдуетъ изъ ея протяженности; можно сказать болѣе: она—цѣлое, къ которому отдѣльныя вещи относятся какъ части, потому что она—самъ міръ. Мы можемъ мыслить вещество отвлеченно отъ матеріальной, видимой природы, но въ дѣйствительности они составляютъ одно. Вселенная—это реальность матеріи, и притомъ ея единственная реальность.

Этимъ вопросъ рѣшается: сложное цѣлое никогда не можетъ имѣть безусловной природы, ибо предполагаетъ существованіе частей, какъ свое условіе; сложное цѣлое никогда не опредѣляетъ себя къ дѣйствію, какъ самобытное, внутренно единое начало, потому что его дѣятельность есть совокупность актовъ его элементовъ; сложное цѣлое никогда не бываетъ производящею причиной своихъ частей, потому что первѣе ихъ оно не имѣетъ никакого бытія. Итакъ, матерія есть просто сумма, аггрегатъ своихъ частей, и если въ ней есть какое-нибудь абсолютное, то оно, разумѣется, не можетъ быть отожествлено съ этимъ аггрегатомъ, а развѣ только съ отдѣльными единицами, изъ которыхъ онъ состоитъ. На этомъ выводѣ и приходится остановиться послѣдовательному матеріализму: нѣтъ безконечнаго абсолютнаго, существуетъ лишь

абсолютное конечное, атомъ, недѣлимая единица вещества. Является результатъ прямо обратный тому, что утверждаютъ другія школы философіи: только конечное безусловно, а безконечное, т.-е. вся совокупность атомовъ, вселенная, есть бытіе по самому своему существу условное. Матеріализмъ, логически развившій заключающіяся въ немъ начала, непремѣнно обращается въ *атомизмъ*.

Этотъ ходъ мысли совершенно неизбѣженъ, хотя онъ можетъ быть неодинаково ясенъ для всѣхъ видовъ матеріализма. Такъ, если утверждаютъ, что матерія есть чистая протяженность безъ всякихъ другихъ аттрибутовъ, или что она представляетъ субстанцію сплошную и непрерывную, — атомамъ, какъ отдѣленнымъ другъ отъ друга пустотой элементамъ вещества, нѣтъ мѣста, несмотря на необходимость ихъ съ точки зрѣнія общихъ предположеній матеріалистическаго міросозерцанія. Однако, оба эти утвержденія еще никогда не были раскрыты въ понятныхъ формахъ и мало надежды, что подобная попытка когда-нибудь окажется успѣшной. Если ограничимся вторымъ (такъ какъ о первомъ намъ уже приходилось упоминать, когда рѣчь шла о геометрическомъ пониманіи матеріи), оно всегда должно останавливаться въ безсиліи передъ объясненіемъ движенія и разнообразія въ мірѣ. Если пространство сплошь и безъ малѣйшихъ промежутковъ наполнено веществомъ, какъ движеніе можетъ начаться? Если даже оно начнется, какъ отдѣльныя пространства будутъ различаться между собою тѣмъ, что въ нихъ содержится, когда всякое пространство совершенно

одинаково наполнено матеріей, общая природа которой вездѣ одна? А въ такомъ случаѣ что же новаго можетъ внести въ нихъ движеніе? Такъ что и въ этихъ вопросахъ атомистическая теорія логичнѣе другихъ воззрѣній, и матеріализмъ строго послѣдовательный долженъ признать пустое пространство рядомъ съ наполненнымъ.

Но если атомизмъ есть наиболѣе совершенная форма матеріалистической философіи, это не значитъ еще, чтобы въ немъ не было внутреннихъ недостатковъ и противорѣчій, какъ и въ другихъ ея формахъ. Наоборотъ, ея внутреннія противорѣчія выразились въ атомизмѣ съ особенною рѣзкостью и осязательностью. Односторонность каждой доктрины становится явною лишь тогда, когда она высказана до конца [1]).

Въ атомизмѣ со всею отчетливостью опредѣлилось то, что лежитъ въ основаніи матеріализма вообще,—отрицаніе безконечнаго абсолютнаго. Но абсолютное есть первое понятіе всякой философіи, а безконечность есть его первоначальный и необходимо въ немъ мыслимый аттрибутъ. Отрицая его, атомизмъ противополагаетъ себя всѣмъ другимъ метафизическимъ теоріямъ и не къ своей выгодѣ. Проповѣдуемая имъ абсолютность конечнаго прежде всего вноситъ въ міръ абсолютный случай, какъ его послѣднее объясненіе. Какъ

---

[1]) Атомизмъ, какъ и матеріалистическую доктрину вообще, я буду разсматривать только въ его общихъ, метафизическихъ началахъ. Желающему познакомиться съ его значеніемъ во всѣхъ областяхъ знанія можно указать замѣчательно талантливую книгу Н. Н. Страхова: «Міръ, какъ цѣлое», и упомянутое уже сочиненіе Ланге.

это происходитъ, будетъ видно изъ слѣдующихъ замѣчаній.

Мы еще разъ должны вернуться къ идеѣ абсолютнаго. Что такое абсолютное по своему понятію?— Абсолютное есть причина самого себя, иначе *безосновное* (der Ungrund Шеллинга и Якова Бёме), не предполагающее ничего раньше себя; оно есть начало всякаго бытія, всякой дѣйствительности, всякаго акта; поэтому оно—источникъ всѣхъ конкретныхъ опредѣленій существующаго; поэтому далѣе оно — основа собственныхъ проявленій, собственныхъ видовъ существованія, *собственной природы*. Его природа, какъ вся совокупность его реальности, является его собственнымъ произведеніемъ, ибо оно—*causa sui*. Оно есть возможность, мощь, сила собственной дѣйствительности.

Эти выраженія, можетъ-быть, покажутся отвлеченными, но общій смыслъ ихъ ясенъ. Подъ абсолютнымъ существомъ разумѣется такое, которое само себя опредѣляетъ къ бытію и отъ себя только зависитъ. Изъ этого необходимо слѣдуетъ, что абсолютное начало въ себѣ безгранично и безкачественно, потому что лежитъ въ основаніи всякаго качества, всякой границы и производитъ изъ себя всѣ формы своего существованія. Абсолютное въ первомъ моментѣ своего бытія (хотя *только* въ первомъ моментѣ), какъ чистая основа сущаго, предшествуетъ всѣмъ своимъ опредѣленіямъ, другими словами—есть бытіе еще безусловно неопредѣленное. Всякое опредѣленіе есть уже раскрытіе его первоначальнаго, безразличнаго, въ себѣ замкнутаго

единства и находитъ въ немъ достаточную[1]) причину своего возникновенія. Такое представленіе о первомъ моментѣ абсолютнаго наблюдается одинаково въ развитыхъ философскихъ и религіозныхъ системахъ. Таково хаотическое, смѣшанное, но одухотворенное вещество гилозоистическихъ системъ древности и новаго времени; таково *единое* элейцевъ и неоплатониковъ или *natura naturans* Спинозы; таково абсолютное *я* Фихте, субъектъ-объектъ Шеллинга, первый моментъ абсолютной идеи Гегеля, воля Шопенгауэра. Я не буду говорить о многихъ другихъ примѣрахъ. Впослѣдствіи сдѣлается еще очевиднѣе, что всякая философія, которая ставила вопросъ о внутреннихъ моментахъ абсолютной жизни, никогда не обходилась безъ этого перваго момента, хотя указывался онъ, конечно, не всегда съ одинаковою ясностью. Это же понятіе такъ или иначе присутствуетъ во всѣхъ религіяхъ, идеальное содержаніе которыхъ получило достаточное развитіе. Таковъ, напримѣръ, Дао — китайцевъ, Брама — индійцевъ, Заруана-Акарана — персовъ и т. п.

Значеніе этой идеи просто: всякая опредѣленность бытія предполагаетъ, какъ свое условіе, начало опредѣляющее, безъ котораго она была бы необъяснима. Это опредѣляющее начало, по самому своему существу, стоитъ выше всякихъ данныхъ границъ и опредѣле-

[1]) Въ чемъ заключается обоснованіе и внутренняя необходимость возникновенія разнообразныхъ опредѣленій изъ первоначальной неопредѣленности и свободы абсолютнаго, будетъ видно дальше, особенно во второмъ томѣ этого труда.

ній. Отсюда—нерасторжимая связь мысли объ абсолютномъ съ признакомъ безграничности.

Эту истину нарушаетъ атомистическая философія и тѣмъ ставитъ себѣ неразрѣшимыя затрудненія. Постараемся усвоить ея точку зрѣнія во всей полнотѣ. Атомы — единственная дѣйствительность; они *одни* существуютъ и внѣ ихъ, прежде нихъ ничего нѣтъ и не было. Безсмысленно говорить объ ихъ причинѣ, когда они сами всему причина; они все объясняютъ, но ихъ нечѣмъ объяснить. Однако, являются совешенно неустранимые вопросы: отчего атомъ ограниченъ, откуда онъ имѣетъ свои опредѣленія? Отчего одинъ атомъ имѣетъ одну совокупность опредѣленій, другой—другую. [1]) Атомъ есть causa sui; слѣдовательно, онъ долженъ быть *источникомъ*, внутреннею основой собственныхъ опредѣленій, долженъ *логически предшествовать имъ*. Но это совершенно немыслимо: въ атомѣ, какъ его понимаютъ матеріалисты, нѣтъ различныхъ моментовъ внутренняго бытія, они ни въ какомъ смыслѣ не предшествуютъ своему ограниченію. Они суть недѣлимыя частицы вещества извѣстной формы; ранѣе этого они ничѣмъ не были; они не производятъ изнутри своихъ опредѣленій, они предполагаютъ ихъ, какъ единственное условіе своего бытія какъ таковыхъ. Да и можетъ ли говорить о внутреннихъ актахъ постепеннаго раскрытія философія, для которой все дѣйствительное внѣшне и тѣлесно? Итакъ, откуда же взялись первоначальныя свойства атомовъ?—Ниоткуда; они *даны*, они—фактъ, ни на что не сводимый. Они необъяснимы и не въ томъ смыслѣ, что мы *не знаемъ* причинъ ихъ существованія, а въ томъ, что этихъ причинъ *нѣтъ вовсе*. Ихъ бытіе *безпричинно*. Ибо думать, что существуетъ таинственная и непознаваемая основа атомовъ или *внѣ*, или *внутри* ихъ—значитъ, признать, или что не однимъ атомамъ присуща дѣйствительность, или что въ каждомъ атомѣ есть внутренняя неуловимая сторона жизни, которой принадлежитъ первенство бытія передъ его внѣшнею стороной. Но и то, и другое предположеніе уничтожаютъ и матеріализмъ вообще, и атомизмъ въ частности—во самомъ корнѣ.

[1]) Для большей наглядности въ нашей критикѣ мы имѣемъ въ виду главнымъ образомъ атомизмъ древнихъ, исходившихъ изъ разнообразія формъ атомовъ. Новѣйшій атомизмъ обнаруживаетъ противоположную тенденцію къ однообразію ихъ опредѣленій. Очевидно однако же, что это различіе не представляетъ ничего существеннаго, и что если разнообразіе атомовъ по природѣ случайно, таково же должно быть и ихъ предполагаемое *однообразіе*.

Свойства атомовъ безпричинны, слѣдовательно, они представляютъ *непостижимую случайность*. Ибо чтъ же назвать *случайнымъ по самой природѣ*, какъ не то что существуетъ совсѣмъ безъ всякихъ дѣйствительныхъ основаній? Свойства атома безусловно случайны слѣдовательно, и самъ онъ таковъ же. Это вѣрно об атомѣ вообще; это должно быть вѣрно и о каждомъ отдѣльномъ атомѣ. Чтобы пояснить нашу мысль, возьмемъ, какъ примѣръ, величайшаго атомиста древности, система котораго есть наиболѣе простой и несмѣшанный типъ атомистической философіи. Демокритъ утверждалъ, что огонь состоитъ изъ круглыхъ и мелкихъ

атомовъ. Если бы мы спросили, отчего атомъ огня круглъ, откуда онъ получилъ свою круглоту и отчего другіе атомы имѣютъ иную форму,—отвѣтъ, по духу системы, существуетъ только одинъ: этому *нѣтъ причины*, это дано изначала, потому что атомъ отъ вѣка круглъ. И въ самомъ дѣлѣ, въ атомахъ нѣтъ ничего кромѣ протяженности, фигуры, положенія и движенія, а изъ этихъ общихъ свойствъ, конечно, нельзя вывести, почему именно *этотъ* атомъ круглъ, а другой какой-нибудь, положимъ, имѣетъ форму куба. И то, и другое не носитъ въ себѣ никакой необходимо си, слѣдовательно, безусловно случайно.

И точно такъ же придется разсуждать о каждомъ атомѣ и о каждомъ ихъ свойствѣ. Что атомъ огня круглъ—это случайно, что такихъ атомовъ не одинъ, а много—случайно опять; что всѣ атомы (какъ предполагалъ Демокритъ) несутся внизъ—случайно не менѣе; что мелкіе несутся медленнѣе, а крупные быстрѣе—случайно также. Одинаково случайны отношенія атомовъ между собою. Отчего, напримѣръ, атомы движутся? Отчего къ протяженности, фигурѣ, положенію атомовъ прибавляется еще движеніе ихъ, когда одно изъ другого нисколько не вытекаетъ и атомы могли бы обладать всѣми этими свойствами, оставаясь неподвижными? Почему, наконецъ атомы повинуются общимъ законамъ? На всѣ эти вопросы нѣтъ и не можетъ быть отвѣта. Эти качества *даны*, или, лучше сказать, предположены—вотъ и все.

Такимъ образомъ низведеніе абсолютнаго до конечнаго жестоко мститъ за себя. Вселенная обращается

въ безграничную бездну случайностей, которыя громоздятся другъ на друга. Между тѣмъ случайность представляетъ изъ себя понятіе, имѣющее смыслъ въ обыденныхъ житейскихъ сужденіяхъ, въ которыхъ имъ обозначается все неожиданное и непредвидѣнное,—все, причина чего неизвѣстна. Но абсолютному, ни на что не сводимому и ни въ чемъ не обоснованному случаю не должно быть мѣста въ метафизической теоріи, заявляющей притязаніе на полное знаніе истинной природы вещей. Тамъ онъ есть колоссальная нелѣпость!

Въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что міръ, состоящій изъ безчисленнаго множества такихъ случайныхъ вещей и свойствъ, немыслимъ совершенно. *По существу случайное, случайное въ себѣ*, есть то, что безусловно могло бы существовать совсѣмъ иначе. Приложимъ начало простой вѣроятности къ такому случайному міру. Каждый атомъ *могъ бы* существовать иначе въ безграничномъ множествѣ формъ. Слѣдовательно, даже въ каждомъ отдѣльномъ атомѣ данное соединеніе его свойствъ внутренно безконечно-мало вѣроятно. Что же сказать о цѣломъ мірѣ, который состоитъ изъ такихъ невѣроятныхъ вещей? Не будетъ ли и онъ внутренно безконечно невѣроятенъ, т.-е. *невозможенъ*? Мы, разумѣется, не усумнились бы согласиться, если бы дѣло шло о возможности перваго его возникновенія въ его наличномъ составѣ. Его существованіе уже данное представляетъ ли нѣчто болѣе мыслимое?

Итакъ, міръ, составленный изъ безусловныхъ атомовъ, невозможенъ; измѣнится ли положеніе вопроса,

если мы отвергнемъ недѣлимость отдѣльныхъ частицъ вещества, если мы признаемъ за субстанцію вселенной абсолютную матерію, безконечно дѣлимую? Такой міръ носитъ ли въ себѣ бо́льшую внутреннюю вѣроятность? Повидимому, главное затрудненіе въ немъ устранено: въ немъ не предполагается абсолютныхъ, качественно-неизмѣнныхъ частей; каждое матеріальное образованіе, взятое отдѣльно, объясняется съ своими особенностями изъ причинъ, ему предшествовавшихъ. Но все-таки противорѣчіе этимъ не уничтожается, а только теряетъ наглядность и какъ бы отодвигается на задній планъ. Его источникъ не въ качественной неизмѣнности, а въ безусловной природѣ атомовъ, въ *безусловности конечнаго*. Отъ этой послѣдней идеи безконечная дѣлимость матеріи никакъ не освобождаетъ. Всякая матерія — и дѣлимая, и недѣлимая до безконечности—одинаково состоитъ изъ частей, слѣдовательно, обусловлена ими. Итакъ, если матерія—бытіе абсолютное, то на самомъ дѣлѣ абсолютную природу имѣютъ ея части, она же есть только сумма ихъ. Мы уже видѣли, насколько неизбѣженъ этотъ выводъ. А если такъ, въ чемъ же поможетъ дѣлимость и измѣняемость вещества? Переставимъ вопросъ такъ: предположимъ, что каждый атомъ не неизмѣненъ въ своихъ свойствахъ, а способенъ переживать перемѣны въ своихъ опредѣленіяхъ и состояніяхъ, пускай начало этихъ перемѣнъ теряется въ безконечномъ прошломъ,—уничтожается ли этимъ случайность признаковъ атома? Мнѣ кажется, никакимъ образомъ: каждое его состояніе, отдѣльно взятое, имѣетъ причину въ предшествующихъ состояніяхъ, но весь безконечный рядъ ихъ въ его индивидуальной особенности (насколько онъ есть нить состояній *именно этого атома*) такъ же случаенъ, какъ и неизмѣнныя свойства атомовъ Демокрита. То же самое разсужденіе прилагается ко всякой матеріалистической теоріи: живая индивидуальность каждаго явленія для нея внутренно случайна, хотя и вызвана безконечнымъ рядомъ предшествующихъ причинъ, ибо самый этотъ рядъ по *существу случаенъ* въ своихъ конкретныхъ опредѣленіяхъ.

Отсюда, вѣроятно, объясняется, почему матеріализму такъ часто ставится въ упрекъ случайность въ немъ творенія, хотя онъ болѣе, чѣмъ всякая другая система, настаиваетъ на неизмѣнности законовъ природы, а также и то, почему эпикурейцы, единственные изъ философовъ, такъ легко возвели абсолютный произволъ въ уклоненіи падающихъ атомовъ въ принципъ созданія міра.

Но если даже не обращать вниманія на немыслимость абсолютнаго случая, логическія противорѣчія атомизма далеко еще не исчерпаны. Вслѣдъ за невозможностью *бытія* атомовъ подымается немыслимость ихъ *взаимодѣйствія*, немыслимость не менѣе очевидная. Атомы суть безусловныя существа. Подъ безусловнымъ началомъ мы понимаемъ то, что дѣйствуетъ отъ себя, и *только* отъ себя. Какъ же атомы могутъ оказывать вліяніе другъ на друга? Отчего одинъ атомъ *сопротивляется* другому? Отчего каждый атомъ имѣетъ способность *занять мѣсто*, т.-е. сдѣлать невозможнымъ пребываніе въ немъ всякаго другого тѣла? По

чему бы ему, при его абсолютной природѣ, не оставаться въ чисто внутреннемъ бытіи, ни въ какихъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ не проявляясь?

Противорѣчіе это слишкомъ явно, и изъ него выходъ только одинъ—отрицаніе безусловности, а, стало-быть, и первобытности атома. Лейбницъ пытался найти другое рѣшеніе вопроса: онъ отрицалъ реальное взаимодѣйствіе субстанціальныхъ единицъ бытія—монадъ—и объяснялъ стройность мірозданія изъ Богомъ предустановленной гармоніи. Не ясно ли, однако, что, признавъ участіе воли Божества въ судьбахъ міра, онъ отнялъ у своихъ монадъ дѣйствительную самобытность?

Но почему все это доказательство невозможности взаимодѣйствія атомовъ невольно представляется какъ будто схоластическимъ? Почему мысль о ихъ взаимодѣйствіи не только не возбуждаетъ, повидимому, никакихъ затрудненій, но даже является неизбѣжною съ самымъ понятіемъ о нихъ? Причина этого — въ механической природѣ атома. Атомы протяженны, они движутся, и движутся въ одномъ пустомъ пространствѣ. Поэтому необходимо, чтобъ они сталкивались между собою, а, слѣдовательно, оказывали вліяніе одинъ на другой.

Итакъ, съ одной стороны, если мы имѣемъ въ виду ихъ абсолютную природу,—ихъ взаимодѣйствіе немыслимо. Но, съ другой, если мы сосредоточимъ вниманіе на ихъ свойствахъ, взаимное ихъ вліяніе дѣлается необходимымъ предположеніемъ. Какъ примирить это новое противорѣчіе? Какъ одно и то же возможно и

невозможно въ одно и то же время? Разрѣшеніе заключается въ мысли, уже высказанной нами: матеріальныя свойства не могутъ быть опредѣленіями безусловнаго начала, ибо они *по существу относительны*. Этимъ самымъ мы переходимъ къ одному изъ существеннѣйшихъ и коренныхъ, по нашему мнѣнію, недостатковъ матеріализма. Этотъ недостатокъ — *всецѣлая условность механическихъ опредѣленій вещества*. Почему онъ такъ мало замѣчается? — Потому, что въ нашихъ представленіяхъ о внѣшнихъ вещахъ мы не можемъ отдѣлаться отъ ихъ чувственныхъ качествъ, которыя вносятъ въ нихъ жизнь для насъ. Но мы должны отказаться отъ всѣхъ чувственныхъ образовъ, когда рѣчь идетъ о матеріальной дѣйствительности въ ней самой; мы должны отбросить все напоминающее ихъ, и тогда указанный мною недостатокъ станетъ предъ нами во всей своей очевидности.

Чтобъ объяснить, въ чемъ онъ состоитъ, мы начнемъ съ аналогіи. Еще въ XVIII вѣкѣ Босковичемъ было высказано предположеніе, что атомы не суть протяженныя тѣла опредѣленной формы, а математическія точки, центры силъ, дѣйствующихъ на другіе атомы, которые также только математическіе центры силъ; поэтому въ природѣ дѣйствительны только эти силы. Босковичъ не остался одинокимъ съ своею гипотезою,—его взглядъ до послѣдняго времени раздѣлялся многими.

И тѣмъ не менѣе онъ никогда не сдѣлался всеобщимъ убѣжденіемъ, несмотря на его видимую простоту и строгость. Для сознанія обыкновенныхъ людей вся-

кій иной выводъ кажется гораздо правдоподобнѣе и достойнѣе вниманія. Почему это? Отчего логичность общаго построенія такъ мало помогаетъ этой теоріи?— Потому что стоитъ только всмотрѣться въ нее, чтобы увидать ея огромную внутреннюю несообразность.

Атомъ Босковича, взятый самъ въ себѣ, есть чисто идеальная точка, которая, какъ таковая, ничѣмъ не отличается отъ всѣхъ прилежащихъ къ ней точекъ пустого пространства. Что даетъ ей преимущественную реальность, что дѣлаетъ ее началомъ вещей, это *ея отношеніе къ силамъ*. Но что такое сила? Для подобнаго воззрѣнія, сила есть *способность дѣйствія одного атома на другой, — дѣйствія, которое является какъ движеніе этого другого атома*; или, высказывая то же самое въ иной формулѣ, которая, однако, имѣетъ совершенно одинаковый смыслъ, получимъ: *сила есть возможность движенія другого атома, обусловленная его отношеніемъ къ данному атому*, или, короче: сила есть *возможность чужого движенія*, потому что слова „способность" и „возможность" въ разсматриваемомъ случаѣ равнозначительны.

Въ самомъ дѣлѣ представимъ себѣ два центра силъ a и b; пускай a притягиваетъ b. Что выражаетъ это слово *притягиваетъ?* — Только то, что b движется по направленію къ a. Что же будетъ означать, если мы скажемъ, что a обладаетъ *силою притяженія?* — То, что при нѣкоторыхъ опредѣленныхъ условіяхъ центры b, c, d... должны двигаться къ a, что съ a *связаны ихъ возможныя движенія*. Итакъ, въ чемъ состоитъ *присущая a сила притяженія?*—Она есть возможность дви-

женій центровъ b, c, d... къ a и только. Стало-быть, сила, принадлежащая данному атому, есть возможность движенія другого атома; въ силѣ выражается вліяніе даннаго атома на другой. Но что такое этотъ другой атомъ? — Такая же идеальная точка, какъ и первая, точно такъ же отличающаяся отъ всѣхъ остальныхъ безконечно малыхъ частей пустого пространства только тѣмъ, что она есть центръ силъ, которыя движутъ другіе атомы, и такъ въ безконечность.

Но, можетъ быть, опредѣляя силу, какъ простую возможность движенія, мы не высказываемъ о ней всего? Можетъ быть, помимо производимыхъ ею внѣшнихъ движеній, она имѣетъ еще собственную внутреннюю дѣйствительность? Можетъ быть, силы—это реальныя существа, которыя, независимо отъ вызываемыхъ ими дѣйствій, живутъ внутреннею полною жизнію? Ничто подобное, конечно, никогда не грезилось строгимъ послѣдователямъ этого математическаго пониманія міра. Сила—не *существо*, не *реальная вещь*, а только *свойство*, только *отвлеченная способность*, получающая дѣйствительность лишь въ своихъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ. Итакъ, назвавъ силу возможностью чужихъ движеній, мы сказали о ней все, и къ нашему опредѣленію нечего прибавить.

Но что же выходитъ? Атомъ есть центръ возможностей движенія другихъ атомовъ, и только это, и въ этомъ — вся его реальность, и этимъ лишь онъ отличается отъ точекъ пространства не наполненнаго. До тѣхъ поръ, пока мы имѣемъ въ виду отношенія атомовъ между собою, въ нихъ еще есть что-то гово-

рящее нашей мысли; но картина совершенно измѣнится, когда мы зададимъ вопросъ: чѣмъ всѣ атомы въ своей совокупности, чѣмъ міръ отличается отъ пустоты? Пускай каждый атомъ есть математическій центръ силъ; но вѣдь, какъ точка, онъ ничѣмъ не отличается отъ точекъ, къ которымъ никакія силы отношенія не имѣютъ, а его силы суть только возможныя движенія такихъ же точекъ, какъ онъ самъ. Если онъ самъ въ себѣ, взятый отвлеченно отъ окружающаго, не имѣетъ никакой пространственной величины и въ этомъ смыслѣ есть лишь нуль реальнаго пространства и ничего болѣе, онѣ такіе же нули, какъ и онъ. А прибавится ли реальность къ нулю оттого, что онъ находится въ нѣкоторомъ постоянномъ отношеніи къ другимъ нулямъ? Во что же обратится вселенная при подобномъ воззрѣніи на нее?—Оказывается, что она состоитъ изъ безчисленнаго множества плавающихъ нулей и въ своемъ цѣломъ *ничѣмъ* не различается отъ пустого пространства. Другими словами, этотъ взглядъ, до конца проведенный, въ корнѣ упраздняетъ реальность матеріи, потому его и трудно такъ усвоить.

Въ чемъ же источникъ такой необходимости для разбираемой теоріи?—Въ признаваемой ею всецѣлой условности природы атома. Атомъ не имѣетъ собственной дѣйствительности; онъ—только совокупность возможностей движенія другихъ атомовъ, которые также собственной дѣйствительности не имѣютъ. Слѣдовательно, *нѣтъ ничего дѣйствительнаго*. Каждый отдѣльный атомъ есть пустой призракъ; стало-быть, призракъ—и тотъ міръ, который изъ нихъ созданъ. Все

это замѣтить довольно легко, когда дѣло идетъ о такой абстрактной теоріи. Сила есть понятіе отвлеченное и въ разсматриваемомъ его употребленіи его условность очевидна. Но, повидимому, совсѣмъ иную идею о веществѣ даетъ обыкновенный матеріализмъ или та теорія, которую мы называли *механическою*. Вещество *непроницаемо*, оно *наполняетъ* пустоту. Слово *наполняетъ*, повидимому, указываетъ на дѣйствительную независимость и безусловность бытія. Оно съ такою наглядностью и осязательностью говоритъ нашему чувству и воображенію, что намъ въ высшей степени трудно думать иначе. Но, повторяемъ, когда вопросъ поставленъ о веществѣ въ немъ самомъ, нужно прежде всего помнить, что всѣ чувственныя опредѣленія его субъективны, и что поэтому каждый признакъ матеріальной дѣйствительности должно изслѣдовать только съ отвлеченно-логической точки зрѣнія. Итакъ, вопросъ, къ которому мы теперь должны перейти, есть слѣдующій: что такое *способность наполнять пространство* предъ судомъ отвлеченной логики?

Совершенно ясно, что *наполнять*—это только другое выраженіе для *не пускать на свое мѣсто*. Наполнить—значитъ оказаться непроницаемымъ, или наполненіе есть осуществленіе непроницаемости. Такимъ образомъ непроницаемость есть первое свойство вещественнаго, которое лежитъ въ основаніи другихъ его свойствъ.

Но что такое *непроницаемость?* Не есть ли это *сила*, именно сила *исключающая*, отталкивающая, только возведенная въ безконечную степень? Если отвлечемъ ее

отъ ея проявленій, не есть ли она просто способность прекращать или видоизмѣнять въ данномъ мѣстѣ всякое движеніе, идущее извнѣ, т.-е. чистая возможность прекращенія и видоизмѣненія чужого движенія? А что въ такомъ случаѣ представляетъ изъ себя каждое тѣло?—Говоря, можетъ быть, не совсѣмъ обыкновеннымъ языкомъ, который вслѣдствіе этого, однако, ничего не теряетъ въ своей точности, оно есть часть пространства, въ наблюдаемый моментъ имѣющая свойство не допускать въ своихъ предѣлахъ движеній другихъ тѣлъ, иными словами—съ которою связана возможность остановки и перемѣны чужихъ движеній [1]). Всмотримся хорошенько въ это понятіе. Мы видѣли главный недостатокъ теоріи Босковича: она страдаетъ тѣмъ, что превращаетъ каждый атомъ въ *возможность возможностей*, такъ что, проходя всю вселенную, мы нигдѣ не встрѣчаемъ дѣйствительныхъ вещей. Механическая теорія даетъ ли иное представленіе о тѣлѣ? Сила непроницаемости отличается ли чѣмъ-нибудь существеннымъ отъ дѣйствующихъ на разстояніи силъ теоріи Босковича?—Слишкомъ очевидно, что нѣтъ. Ихъ различіе—не въ природѣ, а въ способѣ проявленія; это—та же отталкивающая сила, но только дѣйствующая какъ безусловное исключеніе внѣшнихъ

[1]) Для простоты пониманія я совсѣмъ не упоминаю о собственномъ движеніи, которое пріобрѣтаетъ тѣло, воспринимая дѣйствіе другихъ тѣлъ, тѣмъ болѣе, что это движеніе не есть прямое выраженіе *непроницаемости*, но послѣдствіе законовъ толчка. Изъ дальнѣйшаго будетъ видно, что отъ этого движенія нисколько не измѣнилось бы общее опредѣленіе тѣла.

тѣлъ изъ данныхъ границъ или какъ совершенная остановка внѣшняго движенія въ данномъ мѣстѣ. Если атомъ Босковича есть сфера силъ, какъ возможностей чужого движенія, не менѣе того и атомъ механическій есть *также сфера, въ которой господствуетъ сила непроницаемости*, т.-е. возможность прекращенія и иного направленія чужихъ движеній. Въ своемъ существѣ оба понятія слишкомъ явно совпадаютъ.

Но, можетъ быть, мы ошибаемся, отождествляя силу непроницаемости только съ возможностью перемѣнъ въ чужихъ движеніяхъ? Можетъ быть, въ ней мыслится что-нибудь большее? Можетъ быть, механическая теорія предполагаетъ въ ней еще нѣкоторую собственную жизнь и дѣятельность, помимо ея внѣшнихъ эффектовъ? (Дѣло пока идетъ, конечно, только о пониманіи вещества у строгихъ послѣдователей матеріализма, а не о дѣйствительной внутренней сущности тѣлъ). Но въ такомъ случаѣ слѣдовало бы указать, въ чемъ эта внутренняя жизнь состоитъ съ точки зрѣнія механической доктрины, и я сильно сомнѣваюсь, чтобы подобную задачу можно было счастливо разрѣшить даже при самыхъ крайнихъ усиліяхъ ума. Чтобы убѣдиться въ этомъ, представимъ себѣ (совершенно гипотетически, разумѣется) безконечную пустоту, въ которой существуетъ всего только одинъ непроницаемый, въ механическомъ смыслѣ тѣлесный, атомъ. Удалимъ при этомъ отъ него всѣ чувственные признаки, которые могутъ какъ-нибудь къ нему примѣшаться, и затѣмъ спросимъ себя, чѣмъ пространство, занятое атомомъ, отличается отъ всѣхъ другихъ окружающихъ пространствъ, ничѣмъ не заня-

тыхъ? Можно сколько угодно разбирать и перевертывать этотъ вопросъ, но я глубоко увѣренъ, что мы въ этомъ наполненномъ пространствѣ, помимо опредѣленій чисто-геометрическихъ, т.-е. протяженія и формы, не отыщемъ рѣшительно ничего, кромѣ отвлеченной возможности останавливать и видоизмѣнять при извѣстныхъ условіяхъ движенія въ другихъ тѣлахъ, если бы таковыя существовали; другими словами, въ этой отвлеченной возможности—самая суть тѣлесности. Итакъ, мы должны признать, что между непроницаемымъ тѣломъ и динамическимъ атомомъ Босковича различіе—не въ природѣ, а только въ характерѣ проявленій.

А если ихъ природа одна, то и въ механической теоріи тѣло имѣетъ чисто-условную дѣйствительность. Въ опредѣленіе тѣла входятъ только два признака: *протяженность* и *возможность прекращенія движенія другихъ тѣлъ въ границахъ имъ занятаго пространства*. Но протяженность есть свойство не однихъ тѣлъ, но и пространства не наполненнаго. Слѣдовательно, какъ ни странно это, начало, конструирующее специфическую природу реальнаго тѣла, есть *простая возможность*. Но возможность есть понятіе абстрактное; возможность внѣ своего осуществленія—ничто, отрицаніе бытія. Чтобы стать чѣмъ-нибудь, она должна получить дѣйствительность. Въ чемъ же получаетъ свою дѣйствительность тѣлесность матеріальной вещи?—Въ состояніяхъ движенія другихъ тѣлъ, ибо возможность перемѣнъ въ чужомъ движеніи ничто внѣ этого движенія. Но эти другія тѣла что такое?—Такія же абстрактныя возможности, какъ и первое. Въ тщетныхъ поискахъ

за дѣйствительнымъ и живымъ мы вездѣ наталкиваемся на абстракціи и попадаемъ въ тотъ же безвыходный кругъ, въ который уже завлекла насъ однажды динамическая теорія. Тѣла оказываются возможностями возможностей, призраками призраковъ, и вещественный міръ, столь реальный и устойчивый съ перваго взгляда, вновь расплывается въ пустоту, когда къ нему прикоснулась философская критика. Мы начали—признавъ дѣйствительность всѣхъ механическихъ опредѣленій матеріи, а кончаемъ реальностью лишь того, что по существу нереально, т.-е. одного абсолютно пустого пространства.

И читатель могъ замѣтить, что этотъ роковой ходъ мысли опирается на очень простую истину: что условно по существу, что получаетъ дѣйствительность только въ другомъ,—требуетъ, чтобы дѣйствительность этого другого *не была условною;* при невыполненіи этого требованія дѣйствительность условнаго логически немыслима.

Итакъ, коренной недостатокъ, дѣлающій невозможнымъ матеріализмъ, какъ философію, есть всецѣлая условность всѣхъ опредѣленій вещества, механически понимаемаго. Но откуда происходитъ самая эта условность? Можетъ ли механическая теорія быть измѣнена такъ, чтобы относительность всего матеріальнаго уничтожилась? Такая задача по существу неразрѣшима. Источникъ условности всего матеріальнаго заключается въ главномъ тезисѣ матеріализма, въ томъ предположеніи, что протяженность есть первое и основное свойство всего существующаго, что *пространство есть*

абсолютная форма всякаго бытія. Въ этомъ—πρῶτον ψεῦδος всей системы.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое пространство по своей общей и непосредственно очевидной природѣ?—Взятое отвлеченно отъ содержащагося въ немъ, оно есть *безразличная форма чистой внѣшности.* Все находящееся въ пространствѣ существуетъ какъ совмѣстное, какъ поставленное въ рядъ. Всякое свойство въ пространствѣ есть отношеніе вещей, лежащихъ *рядомъ*, слѣдовательно—*внѣшнее* отношеніе, всякое дѣйствіе—внѣшнее дѣйствіе, всякая сила—внѣшняя сила. Къ чему сводится измѣненіе пространственнаго бытія?—Оно есть или перемѣна мѣста въ цѣломъ или въ частяхъ, или перемѣна отношеній; но перемѣна отношеній въ пространствѣ предполагаетъ уже перемѣну мѣста въ комъ-нибудь изъ соотносящихся. Итакъ, всякое измѣненіе, всякая жизнь въ пространствѣ подразумѣваетъ движеніе и сливается съ нимъ. Въ пространствѣ нѣтъ ничего, кромѣ движеній, и, слѣдовательно, всякая сила въ немъ есть или возможность движенія, или само движеніе, уже произведенное. Именно такой взглядъ насилу установился въ современной физикѣ; и не очевидно ли, что никакія другія силы въ пространствѣ немыслимы? Но для возникновенія движенія необходимо, чтобы существовало реальное тѣло, которое движется. А это тѣло, какъ носитель опредѣленныхъ силъ, оказывается связанною съ даннымъ пространствомъ простою совокупностью возможностей движенія. Что же выходитъ? Движеніе тѣлъ есть движеніе возможностей движенія. Но это понятіе—безъ содержанія, мысль себя

уничтожающая, величайшее противорѣчіе, котораго умъ не можетъ вынести.

Какъ же разрѣшается оно? Его смыслъ ясенъ: никакая возможность не можетъ существовать *какъ только возможность.* То, что способно произвести что-нибудь *внѣ себя* и *отъ себя отличное*, должно быть дѣйствительно, какъ вещь, обладающая этою способностью. Помимо дѣйствительности во внѣшнемъ эффектѣ, въ движеніи, она должна имѣть собственную, внутреннюю дѣйствительность, какъ въ себѣ и для себя *живая сила.* Прежде чѣмъ выразиться и воплотиться въ пространствѣ, какъ осуществленная или неосуществленная еще возможность чужого движенія (а въ пространствѣ, кромѣ этого, ничего дано быть не можетъ), она должна существовать, какъ внутренно самобытный центръ, который *предшествуетъ* пространству; *протяженность—не первоначальное* и *основное, а производное* и *вторичное свойство вещей.* Ясно, что матеріализмъ не удовлетворяетъ самаго перваго требованія метафизики—давать знаніе *дѣйствительности*, и потому онъ несостоятеленъ, какъ метафизическая система.

Этотъ выводъ подтверждается историческимъ развитіемъ философскихъ идей. Родоначальникъ новой философіи, Декартъ, проповѣдывалъ крайній дуализмъ матеріи и духа; матерія въ его системѣ есть субстанція, основной аттрибутъ которой—протяженность. Но предположивъ это, онъ сдѣлалъ шагъ далѣе: онъ совсѣмъ изгналъ понятіе силы изъ метафизики. Предшествовавшее разсужденіе показало уже намъ, какія важныя побужденія должны были склонить его къ

этому. Онъ искалъ ясныхъ и твердыхъ опредѣленій вещей, а мы видѣли, какое неясное и противорѣчивое представленіе о силѣ вытекаетъ изъ механической теоріи. Онъ попытался отдѣлаться отъ него, но его опытъ не былъ удаченъ. Если матерія есть только протяженное бытіе, то вещество и пустота ничѣмъ между собою не различаются, а, слѣдовательно, вся матеріальная природа отождествляется съ безразличнымъ, однообразнымъ пространствомъ. Декартъ думалъ уничтожить понятіе пустого пространства, а на дѣлѣ всю тѣлесную дѣйствительность обратилъ въ пустоту. Движеніе, жизнь, индивидуальность матеріальныхъ образованій остаются въ его теоріи неразгаданными загадками. Этотъ результатъ съ наибольшею наглядностью выразился въ философіи Спинозы, вовсе отвергнувшаго индивидуальность вещей во имя единства протяженной сущности. Такой выводъ, однако, обличалъ самъ себя; явилась настоятельная потребность въ иномъ рѣшеніи вопроса, и его далъ Лейбницъ.

Для Декарта существо всего матеріальнаго заключается въ протяженіи. Лейбницъ центръ тяжести своего объясненія положилъ въ понятіи *индивидуальной силы*. Но въ силѣ необходимо приходится различать два момента существованія: въ своемъ внѣшнемъ проявленіи она есть источникъ движенія, способность сопротивленія, непроницаемость, инерція; съ внутренней стороны, въ *самой себѣ*, она есть *стремленіе*, направленное къ какой-нибудь цѣли, слѣдовательно, связанное съ представленіемъ: она—живая дѣятельность, *душа*. Все существующее внутри себя имѣетъ психическую природу; не тѣлесное объясняетъ духовное, а наоборотъ; дѣйствительныя субстанціи всѣхъ вещей суть недѣлимыя, непространственныя начала—*монады*.

Если такъ, протяженность никоимъ образомъ не составляетъ перваго и всеобъемлющаго свойства дѣйствительно-сущаго. Всякая протяженность принадлежитъ явленію, потому что во вселенной нѣтъ ничего, кромѣ монадъ и ихъ явленій. Протяженная матерія только феноменъ; а поэтому *пространство* есть лишь порядокъ сосуществующихъ явленій, такъ же какъ *время*—порядокъ ихъ послѣдовательности. Реально въ пространствѣ лишь внутреннее основаніе порядка явленій, но это основаніе постигается умомъ и не имѣетъ чувственной наглядности, такъ какъ чувственныя формы суть слѣдствія нашего смутнаго представленія вещей.

Таково воззрѣніе Лейбница; по своей отвлеченности оно можетъ показаться труднымъ для пониманія. Кромѣ того, Лейбницъ ввелъ въ свое ученіе много спеціальныхъ затрудненій, не связанныхъ необходимо съ его основоположеніями, и не раскрылъ своихъ взглядовъ съ достаточною полнотой: въ этомъ—недостатокъ его философіи. Но онъ опредѣленно указалъ единственный исходъ изъ противорѣчій матеріализма, и въ этомъ — его безсмертная заслуга.

Матерія механической теоріи есть бытіе *абсолютно-внѣшнее*. Логическая противорѣчивость такого понятія несомнѣнна: внѣшнее внѣшне *чему-нибудь*, слѣдовательно, *обращено къ нему*. Если внѣшность отдѣльно взятаго предмета еще можно было бы объяснить его

отношеніями къ другимъ по существу внѣшнимъ же вещамъ, то этого нельзя сказать о внѣшнемъ бытіи *въ его совокупности*. Внѣшнее подразумѣваетъ внутреннее, какъ свою противоположность и какъ условіе своей внѣшности; *объектъ* предполагаетъ *субъектъ*; *природа* находитъ свое окончательное объясненіе въ *духѣ*. Итакъ, все внѣшнее *относительно*, — нѣтъ вещей *въ себѣ внѣшнихъ:* сплошная, всеохватывающая условность—его первое неустранимое свойство. Она особенно рѣзко и выразительно сказывается въ нѣкоторыхъ специфическихъ трудностяхъ механическаго міросозерцанія, напримѣръ, въ вопросѣ о безконечной дѣлимости матеріи. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, неоспоримо, что всякая сложность существуетъ только потому, что существуютъ элементы сложенія, слѣдовательно, обусловлена ими по бытію; но, съ другой стороны, если мы примѣнимъ это правило къ протяженной субстанціи, мы не найдемъ ея послѣднихъ элементовъ. Всякая часть протяженнаго сама окажется протяженною, т.-е. состоящею изъ частей, каждый элементъ будетъ безъ конца распадаться на новые элементы, и это до тѣхъ поръ, пока мы не остановимся у математической точки, т.-е. у простого отрицанія протяженія, изъ котораго никоимъ образомъ ничто протяженное путемъ сложенія не можетъ возникнуть. Съ одной стороны, слѣдствіе требуетъ основанія, обусловленное — своихъ условій; съ другой, все протяженное, и въ частяхъ, и въ цѣломъ, есть уже нѣкоторая совокупность частей, есть уже нѣчто *обусловленное, сложное*, и въ немъ не обрѣтается условій его

условности. Въ этомъ противорѣчіи, можетъ быть, лучшее доказательство совершенной относительности основного опредѣленія механическаго вещества—протяженности.

Безконечная дѣлимость вещества представляетъ одинъ изъ главнѣйшихъ камней преткновенія матеріализма и системъ къ нему близкихъ; и надъ этимъ вопросомъ немало потрудилась философія. Большинство матеріалистовъ постаралось разсѣчь гордіевъ узелъ, признавъ фактически недѣлимые атомы. Мы уже говорили, насколько они были строго послѣдовательны въ своемъ выводѣ,—помогли ли они, однако, своему дѣлу? Помимо указанныхъ уже недостатковъ атомизма, помимо крайняго произвола, съ которымъ тѣла раздѣляются на дѣлимыя и недѣлимыя и утверждается абсолютное отсутствіе условій для дѣлимости послѣднихъ, дѣйствительно ли атомистическая теорія устраняетъ противорѣчіе безконечной дѣлимости? Она не устраняетъ его, а только закрываетъ. Фактически недѣлимый атомъ не перестаетъ быть сложнымъ тѣломъ; его недѣлимость *случайна*, какъ и все въ атомизмѣ. Атомы все-таки протяженны; они все-таки состоятъ изъ частей, хотя и слитыхъ въ одно сплошное цѣлое. Отсутствіе промежутковъ не означаетъ еще простоты, а, слѣдовательно, атомы не представляютъ послѣднихъ единицъ сложенія.

Поэтому единственно логичная и до конца строгая форма атомизма все же динамическій атомизмъ Боскович. Но мы уже знаемъ, къ чему онъ ведетъ: онъ есть признаніе реальности за одними математическими

точками, за условными центрами условныхъ силъ; онъ уже совершенно явно обращаетъ міръ въ ничто и есть самоотрицаніе атомистической философіи. Въ самомъ дѣлѣ, для него очевиднѣе, чѣмъ для какой-нибудь другой теоріи, поставлена дилемма: или нѣтъ ничего дѣйствительнаго, или существуетъ нѣчто высшее механическихъ формъ и механическихъ опредѣленій бытія; или вселенная есть пустое и безсодержательное ничтожество, или относительныя качества существующаго выражаютъ только поверхность, только внѣшнюю являемость вещей, и подлинная дѣйствительность во всемъ реально сущемъ принадлежитъ внутреннему, идеальному, умопостигаемому принципу, который по истинной природѣ своей, какъ таковой, не имѣетъ ничего общаго съ опредѣленіями протяженности, внѣшности, формы и непроницаемости.

Но эта же самая дилемма, какъ мы видѣли, сохраняетъ все свое значеніе и для механической доктрины. Итакъ, для философіи остается единственно возможный выходъ въ томъ предположеніи, о которомъ мы уже говорили: *пространство не есть абсолютная форма бытія въ немъ самомъ, и потому опредѣленія вещей, съ нимъ связанныя, не открываютъ ихъ внутренней истины.*

Такой выводъ есть ли простое отрицаніе дѣйствительности пространства? Признаются ли тѣмъ самымъ всѣ пространственныя опредѣленія вещей за чисто случайныя и субъективныя? По простому смыслу разсматриваемаго предположенія приходить къ такому заключенію нѣтъ основаній. Имъ утверждается

только производный, вторичный характеръ этихъ опредѣленій; въ немъ высказывается, что пространство есть чистая форма внѣшней являемости, въ которой воспринимается внѣшнее дѣйствіе силы, т.-е. такое ея дѣйствіе, которое направлено на субъектъ, отъ нея отличный и по отношенію къ ней пассивный. Мы не будемъ излагать этой теоріи во всѣхъ ея подробностяхъ, а скажемъ только, что она очень далека отъ признанія (подобнаго тому, которое дѣлалъ Кантъ), что пространство есть абсолютно субъективная форма человѣческой чувственности, что поэтому природа вещей въ ней никакъ не отражается. Мы уже знаемъ, что убѣжденіе въ производности пространственныхъ качествъ не помѣшало Лейбницу видѣть въ нихъ выраженіе внутренняго порядка дѣйствительности, хотя выраженіе чувственное и смутное. Взглядъ Канта не вѣренъ уже потому, что явленіе, по непосредственному смыслу этого понятія, не есть бытіе реально отдѣльное отъ являемаго, фактъ—отъ силы, въ немъ воплотившейся. Правда, всякій внѣшній актъ предполагаетъ дѣятельность двухъ факторовъ,—извнѣ дѣйствующей силы и воспринимающаго субъекта,—и, слѣдовательно, внѣшнее явленіе, какъ таковое, представляетъ результатъ не одной силы (дѣйствующаго *объекта*), но двухъ (*объекта* и *субъекта*); однако, именно поэтому въ немъ конкретно присутствуютъ *обѣ силы*, и стало быть оно, такъ или иначе, должно выражать свойства обѣихъ.

Мы все видимъ сквозь призму нашего духа, но то, *что* мы видимъ, не есть наша мечта, но сама дѣй-

ствительность. Непосредственно мы знаемъ лишь одни воспріятія, но эти воспріятія—не пустыя грезы нашей души. Впослѣдствіи намъ, можетъ быть, удастся обставить эти выводы болѣе подробнымъ и потому болѣе яснымъ анализомъ, теперь же мы должны ограничиться только этими очень общими соображеніями. Впрочемъ, они достаточны, чтобъ указать отличительные признаки міросозерцанія, къ которому они влекутъ, и которое, въ противоположность механическому воззрѣнію обыкновеннаго матеріализма и абстрактному динамизму Босковича, можно назвать *конкретнымъ динамизмомъ.*

Главный тезисъ конкретнаго динамизма—отрицаніе абсолютнаго пространства: нѣтъ пространства, какъ абсолютно-первоначальной, безразличной среды, въ которой возникаютъ всѣ вещи, которая по бытію логически предшествуетъ имъ и условливаетъ ихъ. Напротивъ, утвержденіе такого пространства, какъ первой реальности, есть одно изъ существеннѣйшихъ и, прибавимъ,—одно изъ туманнѣйшихъ и труднѣйшихъ предположеній матеріализма. Поэтому и между матеріалистами возникали теоріи, пытавшіяся устранить его; но это достигалось лишь цѣною большихъ недоразумѣній. Мы знаемъ, какъ неудачна была попытка Декарта, совершеннаго матеріалиста въ ученіи о природѣ, отринуть бытіе пространства, какъ начала отдѣльнаго отъ матеріи; для этого онъ долженъ былъ уничтожить всякое различіе между ними, признать тѣлесность всего протяженнаго, т.-е. въ сущности превратить матерію въ пространство. Очевидно, по-

этому, что кто желаетъ сохранить независимость первой, долженъ повѣрить въ реальность второго.

Часто приходится слышать, что въ матеріализмѣ, и въ немъ одномъ, спасеніе отъ дуализма, до сихъ поръ разрывавшаго философію. Говорящіе это не замѣчаютъ, что ихъ цѣлебное средство въ себѣ самомъ носитъ язву, которую стремится залѣчить; они не видятъ, что матеріализмъ есть по существу дуалистическое ученіе. Уже оставивъ въ сторонѣ тотъ несомнѣнный фактъ, что обыкновенный дуализмъ духа и матеріи опирается исключительно на механическомъ опредѣленіи послѣдней, что съ самымъ строгимъ матеріализмомъ неразрывно связанъ доведенный до крайнихъ послѣдствій *дуализмъ явленія и сущности* въ области психологической,—о чемъ намъ еще придется говорить далѣе,—достаточно разсмотрѣть отношеніе пространства и вещества въ матеріалистической доктринѣ, чтобы понять справедливость нашего замѣчанія. Еще Демокритъ объявилъ, что начала всего существующаго суть *полное* и *пустое*, т.-е. вещество и пустое пространство, и механическое міровоззрѣніе, насколько оно сохраняло отчетливость и внутреннюю сообразность, никогда не могло отказаться отъ этого убѣжденія.

А между тѣмъ развѣ оно не содержитъ дуализма въ самомъ точномъ смыслѣ этого слова? Мы сказали выше, что для матеріалиста вещество есть абсолютный принципъ; но развѣ пространство, съ этой точки зрѣнія, не абсолютно также, и не слѣдуетъ ли ему приписать безусловную природу съ еще бо́льшимъ

правомъ, нежели матеріи? Въ самомъ дѣлѣ, не есть ли оно несомнѣнное условіе бытія матеріи, какъ его среда, тогда какъ сказать наоборотъ невозможно? А въ такомъ случаѣ не являются ли для міра два безусловныхъ начала, т.-е. не признается ли этимъ открытый и неразрѣшимый дуализмъ?

Этотъ дуализмъ въ предѣлахъ матеріалистическаго міросозерцанія не находитъ и не можетъ найти себѣ примиренія. Нѣтъ такого предположенія, которое его исключало бы или, по крайней мѣрѣ, объясняло бы. Признаемъ ли мы, что и пространство, и наполняющее его вещество происходятъ изъ одного общаго источника, суть явленія одной и той же сущности? Но тѣмъ самымъ заразъ утверждается условность и производность матеріи и пустоты, т.-е. кореннымъ образомъ отвергается матеріализмъ. Понять ли пространство, какъ продуктъ матеріи? Это значитъ среду выводить изъ того, что существуетъ въ ней и благодаря ей; какъ бы существовали атомы, если-бы не была дана пустота, въ которой они разсѣяны? Остается только третья возможность: принять, что пространство есть основа матеріи, что оно есть единое абсолютное. Это предположеніе, повидимому, наиболѣе правдоподобно: пространство, въ механической теоріи, неоспоримо является условіемъ всякаго внѣшняго бытія; но есть ли оно *основа реальности* вещества, слѣдовательно, не только условіе *возможности*, но и причина *дѣйствительности* матеріальныхъ вещей? Есть ли оно сила, производящая матерію? Едва ли кто-нибудь отвѣтитъ на этотъ вопросъ утвердительно. Пустое пространство и твор-

ческій актъ — понятія рѣшительно несовмѣстимыя. Итакъ, вещество и пустота должны существовать какъ двѣ независимыя, одна на другую несводимыя реальности.

Независимыя, — и однако по своей природѣ они въ высшей степени зависятъ другъ отъ друга. Что матерія всецѣло обусловлена пространствомъ, безъ котораго невозможна, это мы видѣли. Но что сказать о самомъ пространствѣ? Не есть ли и оно нѣчто обусловленное веществомъ, если не реально, то, по крайней мѣрѣ, логически? Въ этомъ пунктѣ мы встрѣчаемъ новое противорѣчіе, которое еще болѣе колеблетъ основанія матеріалистической философіи. Матеріализмъ вынужденъ приписать абсолютную реальность совершенно отрицательному понятію, которое получилось чрезъ простое отвлеченіе всѣхъ положительныхъ признаковъ внѣшняго бытія. Обстоятельное и подробное доказательство той истины, что пространство въ его противоположности веществу есть чисто отрицательное понятіе, можно найти въ превосходной книгѣ Страхова, о которой мы говорили выше. Мы ограничимся только самыми общими указаніями: его отрицательная природа очевидна изъ всѣхъ его признаковъ. Что въ самомъ дѣлѣ обыкновенно приписывается пространству? Оно безпредѣльно, безразлично и единообразно во всѣхъ своихъ частяхъ; оно равнодушно или абсолютно-пассивно по отношенію къ тому, что его наполняетъ. Внутренно оно характеризуется совершеннымъ отсутствіемъ жизни и движенія. Всѣ эти признаки объединяются въ одномъ: въ отсутствіи

всякой существенности; оно — *пустота*, отсутствіе бытія, *нереальное*. И этому-то нереальному приходится приписать абсолютную реальность! Во всей грубой наивности сказалась эта необходимость у Демокрита, который пустоту называетъ несуществующимъ и тѣмъ не менѣе усматриваетъ въ ней одно изъ абсолютныхъ началъ міра. Въ этой неизбѣжности признать несуществующее за существующее—величайшій судъ, который произноситъ матеріализмъ самъ себѣ.

Мы не будемъ останавливаться долго на тѣхъ послѣдователяхъ матеріализма, которые къ двумъ началамъ, матеріи и пустотѣ, присоединяютъ еще третье—*силу*. Это представленіе о силѣ явилось послѣ открытія закона тяготѣнія Ньютономъ, и имъ стремились объяснить взаимодѣйствіе всѣхъ частей вселенной. Но если вдумаемся въ это преобразованіе, мы увидимъ, что оно не только ничего не измѣняетъ въ предшествующихъ возраженіяхъ, но ставитъ всю систему въ противорѣчіе съ собою: вмѣсто сродной матеріализму двойственности, вносится тройственность началъ; къ двумъ демокритовымъ принципамъ: веществу и пустотѣ, прибавляется еще третій—*сила*. Кромѣ того, оно нарушаетъ основное положеніе всей системы, что все дѣйствительное матеріально: сила понимается, какъ нѣчто противоположное веществу, слѣдовательно, невещественное; съ понятіемъ силы вносится мысль о дѣйствіи на разстояніи и о взаимномъ вліяніи атомовъ, какъ бы далеко они ни отстояли другъ отъ друга. Но этого нельзя представить себѣ иначе, какъ признавъ, что для каждаго атома его тѣлесное присутствіе въ

извѣстномъ мѣстѣ есть только частное проявленіе его бытія, что, кромѣ того, онъ невидимо существуетъ во всякомъ мѣстѣ вселенной; но въ такомъ случаѣ матеріальность дѣлается только явленіемъ, а не сущностью дѣйствительности, атомъ перестаетъ быть веществомъ, строго ограниченнымъ предѣлами пространства, имъ наполненнаго; онъ превращается во что-то реально, хотя и невещественно, присущее каждой точкѣ міра. Подобное воззрѣніе на тѣлесную природу представляетъ уже слишкомъ явный переходъ къ идеализму.

Этимъ мы можемъ закончить умозрительную критику матеріалистической философіи. Она показала намъ, что, съ точки зрѣнія отвлеченно-философской, матеріализмъ падаетъ въ безсильной борьбѣ противъ своего главнаго недостатка—отсутствія въ немъ безусловнаго начала. Этотъ недостатокъ влечетъ его, во-первыхъ, къ дуализму; во-вторыхъ, къ признанію всецѣло относительныхъ опредѣленій вещей за ихъ окончательную природу; въ-третьихъ, къ пониманію бытія, какъ чисто случайнаго по самому существу своему.

Невозможность логическаго перехода отъ сознанія къ матеріи.

Но, можетъ быть, намъ возразятъ, что именно умозрительный характеръ нашей критики и дѣлаетъ ее тщетною, что матеріализмъ не есть умозрительная теорія, что онъ имѣетъ въ виду только факты и на нихъ исключительно опирается; что ему вообще нѣтъ дѣла до такихъ понятій, какъ *безусловное, первая причина вещей* и т. д. Если это возраженіе понимать въ

томъ смыслѣ, что матеріализмъ есть вполнѣ законный продуктъ эмпиризма, оно не вѣрно, какъ это мы видѣли въ первой главѣ нашего сочиненія; оно сомнительно съ перваго взгляда потому же, что матеріализмъ весьма нетерпимъ въ своихъ выводахъ и умозрительныя положенія противоположныхъ ему школъ не игнорируетъ какъ недоказанныя, какъ то дѣлаютъ дѣйствительные эмпирики, но прямо отрицаетъ ихъ. Однако, можно указать одну сторону, съ которой это возраженіе заслуживаетъ вниманія. Далеко не всѣ понимаютъ законъ причинности съ тѣми ограниченіями, какія ему ставятъ строгіе эмпирики въ родѣ Юма. Большинство признаетъ общую силу этого закона для всякихъ вещей, и субъективныхъ, и объективныхъ. Если понимать его въ такомъ широкомъ значеніи, не есть ли матеріализмъ вполнѣ правильный выводъ изъ нашего опыта? Не должны ли мы признать матерію, какъ единственно возможный субстратъ явленій нашего сознанія? Не обязаны ли мы принять вещество, какъ причину нашихъ ощущеній?

Этимъ самымъ вопросъ ставится на другую почву. Мы должны слѣдовать за нимъ и на ней, чтобы критика наша дѣйствительно обнимала предметъ. Какъ получаемъ мы идею матеріи изъ опыта? Я чувствую, что не я самъ причина моихъ воспріятій, что, слѣдовательно, есть нѣчто отличное отъ меня, вызывающее мои ощущенія, т.-е. существуетъ внѣшняя дѣйствительность,— вотъ выводъ, проще котораго ничего нельзя себѣ представить, и правильность котораго можно отрицать только при очень необычномъ пониманіи закона связи

причинъ и слѣдствій. Но ведетъ ли онъ къ матеріализму? Я уже не говорю о матеріализмѣ, какъ спеціальномъ міросозерцаніи, которое отождествляетъ съ матеріей и душу, и Бога; я говорю только о матеріалистическомъ пониманіи *вещества*. Вытекаетъ ли изъ факта нашихъ ощущеній, что причина ихъ есть непремѣнно субстанція протяженно-непроницаемая? Можно сильно сомнѣваться въ вѣрности такого заключенія. Изъ разсматриваемаго вывода слѣдуетъ только, что существуетъ *какая-нибудь причина* ощущеній, безъ обозначенія ея внутреннихъ свойствъ. Беркли, конечно, не отрицалъ ея, когда указывалъ причину всѣхъ нашихъ идей въ Богѣ, ихъ носителѣ. Чтобы сдѣлать заключеніе къ матеріи, первый выводъ надо дополнить. Какъ же обыкновенно дополняютъ его? Мы должны опять вспомнить теорію, различающую между *первичными* и *вторичными* качествами воспринимаемой дѣйствительности. Въ ней отчетливо указанъ тотъ предварительный процессъ отвлеченія, который предшествуетъ образованію нашихъ обыкновенныхъ представленій о тѣлесномъ мірѣ; понятіе о веществѣ развивается такимъ путемъ, что часть ощущаемыхъ качествъ: протяженность, непроницаемость, фигура,—признаются объективными и приписываются вещамъ внѣ насъ, другія же: цвѣтъ, звукъ, запахъ,—почитаются субъективными состояніями собственной нашей души, которымъ нѣтъ прямого соотвѣтствія во внѣшней природѣ. Такимъ образомъ возникаетъ мысль о матеріальномъ мірѣ и его опредѣленныхъ свойствахъ. Но самое это различеніе воспринимаемыхъ свойствъ оправдывается ли чѣмъ-нибудь?

Развѣ видимое мною протяженіе не такое же воспріятіе, какъ и видимый мною красный цвѣтъ? Почему же одно выражаетъ предметную истину, другое не выражаетъ? Такое дѣленіе ощущеній не основано ли на чистомъ произволѣ или, по крайней мѣрѣ, на предвзятыхъ идеяхъ, которыя должны быть доказаны изъ другого источника? Съ точки зрѣнія психологической, всѣ ощущенія не одинаково ли субъективны? Это послѣднее положеніе есть основаніе всей критики Беркли, противъ котораго было сказано много хорошихъ и плохихъ остротъ, но который такъ и не дождался дѣльнаго отвѣта на свои сомнѣнія.

Есть одно предположеніе, которое дѣлаетъ раздѣленіе воспринимаемыхъ качествъ неизбѣжнымъ и отъ котораго въ сущности всегда и отправляются его защитники. Это—уже разсмотрѣнное нами предположеніе *абсолютной объективности пространства*. Въ самомъ дѣлѣ, первичныя качества выражаютъ только необходимыя свойства бытія въ пространствѣ: это справедливо и о протяженіи, и о фигурѣ, и о непроницаемости, и о всѣхъ другихъ свойствахъ, именуемыхъ *первичными*. Но самая эта объективность можетъ ли быть доказана, особенно путемъ строгаго заключенія отъ *слѣдствія* къ *причинѣ*, отъ міра ощущеній къ внѣшней дѣйствительности, ихъ вызвавшей?

Утвердительный отвѣтъ дать очень трудно. Недоказуемость объективнаго существованія матеріи, какъ субстанціи *въ себѣ внѣшней*, а слѣдовательно, и его общаго условія *пространства*, была вѣчнымъ камнемъ преткновенія для философовъ, которые задумывались

надъ этимъ вопросомъ. Уже блаженный Августинъ, безъ сомнѣнія мыслитель огромной умственной силы, считалъ его разрѣшимымъ только путемъ вѣры. Декартъ, рѣшая его, ссылался на правдивость Божества, которое не могло захотѣть обманывать людей, внушая имъ убѣжденіе въ реальности того, что на самомъ дѣлѣ не существуетъ, т.-е. приводилъ доказательство которое едва ли можно считать научнымъ; Беркли его разрѣшилъ отрицательно; Кантъ прямо призналъ пространство за апріорную форму нашей чувственности. Я не думаю, чтобы доказательства, имъ приводимыя въ оправданіе своей гипотезы [1]), были безупречны, но самый вопросъ о степени объективности нашихъ пространственныхъ представленій тѣмъ не менѣе остается открытымъ, особенно въ настоящее время, когда психологія все болѣе настаиваетъ на сложности и постепенности ихъ возникновенія. И прежде всего невозможно, оставаясь на почвѣ психологіи, отвѣтить на вопросъ, какъ мы видѣли, наиболѣе существенный для матеріализма: есть ли протяженіе абсолютное, самое основное и самое первое свойство вещей, или только производное, выражающее форму ихъ являемости и внѣшняго воздѣйствія, хотя, можетъ быть, и не для однихъ только человѣкообразныхъ существъ, какъ выходило у Канта, но *форму являемости необходимую?*

За послѣднее, какъ мы уже знаемъ, говоритъ многое. Дѣйствительно, различіе между первичными и вто

---

[1]) Впослѣдствіи намъ придется подробно говорить о ней.

ричными качествами, каковы бы ни были изъ него выводы, имѣетъ несомнѣнно нѣкоторую психологическую подкладку. Его лучше всего можно формулировать такъ: вторичныя качества выражаютъ непосредственное содержаніе воспріятій для насъ, первичныя—ихъ взаимныя отношенія между собой; это слѣдуетъ уже изъ природы пространства, какъ формы совмѣстности наблюдаемыхъ явленій. Первичныя качества поэтому, очевидно, *объективнѣе,* т.-е. менѣе выражаютъ только наши собственныя внутреннія состоянія, сравнительно съ вторичными. Въ нихъ сказывается объективный порядокъ возможнаго возникновенія явленій въ насъ, слѣдовательно, въ нихъ скорѣе, чѣмъ гдѣ-нибудь, надо искать символовъ истинныхъ отношеній между объективными причинами воспріятій. Но воспріятія все же не суть самыя эти причины. Воспріятіе есть *внѣшнее дѣйствіе* на насъ, только для насъ существующее и лишь нами ощущаемое. Взаимныя отношенія воспріятій суть отношенія этихъ дѣйствій, какъ таковыхъ, т.-е. насколько они суть наши ощущенія. Каждое воспріятіе имѣетъ въ себѣ нѣкоторое положительное качество, нѣчто *безусловно реальное* для насъ въ своей *непосредственной ощутимости* (напр., въ *цвѣтности* цвѣтовъ, въ *звучности* звуковъ и т. д.). Эти прямо данныя, прежде всякихъ выводовъ возникшія и отъ нашихъ ощущеній неотдѣлимыя качества воспринимаемыхъ вещей Локкъ и назвалъ идеями вторичныхъ качествъ. Чѣмъ являются по отношенію къ нимъ такія свойства, какъ движеніе, фигура, и вообще всѣ свойства первичныя? Совершенно ясно, что послѣднія сравнительно съ первыми имѣютъ

гораздо болѣе отвлеченную природу, что они представляютъ собою только различные виды сосуществованія этого непосредственно-даннаго; (напримѣръ, какъ бы могли *увидѣть* движеніе или фигуру какого-нибудь предмета, если-бъ онъ не отдѣлялся отъ окружающей среды какими-нибудь свѣтовыми или цвѣтовыми особенностями?) Итакъ, то, что даетъ воспріятію дѣйствительность, что вводитъ его въ міръ моего сознанія, это есть непосредственно ощущаемое дѣйствіе предмета на меня, т.-е., употребляя термины Локка, совокупность его *вторичныхъ* качествъ. Напротивъ, *первичныя* качества реальны для субъективнаго сознанія только *условно,* лишь насколько реальны *вторичныя.*

Чтобы увидѣть *форму* листа бумаги, я долженъ сначала его *увидѣть,* т.-е. воспринять моимъ зрѣніемъ бѣлый цвѣтъ. То же самое необходимо для зрительнаго воспріятія его движенія. Первичныя качества изображаютъ лишь формы или взаимныя отношенія *извнѣ-ощутимаго;* они—формы бытія внѣшняго, поэтому сами по своему непосредственно воспринимаемому характеру чисто-внѣшнія формы. Протяженіе, фигура усматриваются черезъ то, что воспріятія даны *какъ совмѣстныя,* говоря иначе, они выражаютъ *отвлеченное качество внѣшней совмѣстности* воспріятій; движеніе, непроницаемость указываютъ *перемѣны* во взаимномъ отношеніи воспринятыхъ вещей. (Что такое опредѣленіе прилагается и къ непроницаемости, это мы видѣли выше: взятая отвлеченно отъ чисто внутреннихъ ощущеній мускуловъ, которыя будутъ, по нашему объясненію, качествами уже вторичными, она обозна-

чаетъ только способность даннаго тѣла начать или прекратить движенія другихъ тѣлъ; слѣдовательно, говоря кратко, она выражаетъ лишь возможность чужихъ движеній) [1]).

Эти формы имѣютъ конкретное содержаніе, пока онѣ соединены съ ощущеніями; но онѣ дѣлаются опустошенными формами, если ихъ отдѣлить отъ нихъ. Онѣ становятся отношеніями безъ соотносящагося, совмѣстностью безъ совмѣстнаго, движеніями безъ движущагося,—онѣ обращаются въ алгебраическіе знаки, которымъ не соотвѣтствуетъ никакой дѣйствительной величины; иначе говоря, онѣ обращаются въ *простыя возможности* чего-то реальнаго, безъ этого реальнаго. Чтобы явиться дѣйствительно существующими формами, онѣ требуютъ внѣшняго бытія, т.-е. *извнѣ воспринимаемаго* ощущеніемъ акта (ибо все внѣшнее соотносительно чему-нибудь внутреннему: объектъ не существуетъ безъ субъекта). Ихъ внѣшній характеръ дѣлаетъ ихъ привязанными къ внѣшнему бытію; но онѣ составятъ совсѣмъ пустой и призрачный міръ, если мы, отдѣливъ ихъ отъ всякаго содержанія, начнемъ въ нихъ искать изображеніе абсолютнаго объекта безъ субъекта, абсолютно внѣшняго бытія безъ всякой внутренней жизни. Такъ поступаютъ матеріалисты, и мы видѣли, какъ неудачна въ самомъ существѣ ихъ попытка. Воспринимаемое пространство выражаетъ отношенія причинъ воспріятій между собою,—въ этомъ его объективность, но оно даетъ созерцаніе ихъ въ воспріятіяхъ *только символически*, въ этомъ заключается его субъективность. Какъ бы, впрочемъ, мы ни относились къ этому общему результату, несомнѣннымъ остается одно: отправляясь отъ опыта, т.-е. отъ ощущеній, нельзя вывести пространства, какъ абсолютную и основную форму всякаго бытія. А черезъ это падаетъ самая возможность матеріализма, психологически обоснованнаго.

[1]) См. „Метафизическія противорѣчія матеріализма".

Однако, даже доказавъ абсолютную объективность пространства, онъ не разрѣшилъ бы еще всѣхъ недоумѣній. Для него оставалась бы еще одна трудная задача: доказать матеріальность душевныхъ процессовъ; только тогда вопросъ былъ бы исчерпанъ дѣйствительно. Этотъ послѣдній пунктъ даже важнѣе для матеріалистической философіи, чѣмъ всякій другой. Въ немъ только ея видовое отличіе отъ другихъ теорій, потому что абсолютно протяженную матерію признаютъ не одни матеріалисты. Притомъ совершенно очевидно, что если изъ опыта, т.-е., міра сознанія, выводится матерія какъ его причина, то, наоборотъ, *сознаніе, духъ съ его явленіями*, долженъ всецѣло объясняться изъ матеріи, какъ своего достаточнаго основанія; одно безъ другого немыслимо. Такимъ образомъ участь матеріалистической доктрины сосредоточивается въ одномъ вопросѣ: возможенъ ли переходъ *отъ матеріи къ сознанію?*

Немыслимость перехода отъ матеріи къ сознанію.

Но именно въ этомъ пунктѣ матеріализмъ оказывается въ совершенно безпомощномъ положеніи.

Именно по поводу этого вопроса зарождаются сомнѣнія у людей, повидимому наиболѣе склонныхъ къ матеріалистическому міросозерцанію. Въ семидесятыхъ годахъ XIX столѣтія поклонники матеріалистическихъ идей были сильно смущены заявленіями Дюбуа-Реймона, объявившаго переходъ отъ вещества къ психическимъ актамъ явленіемъ *абсолютно-необъяснимымъ*. И это не было мнѣніемъ спиритуалиста, исходящаго отъ предвзятаго міросозерцанія. Дюбуа-Реймонъ всего менѣе спиритуалистъ; въ своемъ стремленіи подчинить чисто механическимъ законамъ всѣ явленія дѣйствительности, не исключая духовныхъ, онъ даже обнаруживаетъ очевидную симпатію къ матеріалистической доктринѣ. И тѣмъ не менѣе серьезность и добросовѣстность ученаго заставили его провозгласить совершенную непригодность матеріализма въ томъ вопросѣ, отъ котораго зависитъ вся его судьба.

Соображенія, приводящія къ этому выводу, выражаются очень просто. Если дѣйствительность принадлежитъ одной матеріи и ея явленіямъ, т.-е. *видамъ бытія*, если единственныя свойства матеріи протяженность, непроницаемость и движеніе, если поэтому всѣ ея феномены необходимо должны быть видоизмѣненіями этихъ свойствъ и *ничѣмъ больше*, какъ изъ нея возникаетъ ощущеніе, т.-е. то, что не есть ни протяженіе, ни непроницаемость, ни движеніе? Въ самомъ дѣлѣ, хотя очень часто приходится слышать мнѣніе, что мысль есть только движеніе мозга, однако самый грубый матеріалистъ не можетъ понять этого выраженія буквально: во всякомъ случаѣ оно основывается на отождествленіи *слѣдствія*

съ причиною. Моя мысль *о матеріи вообще* никакъ *не равняется*, никакъ не есть *одно и то же нумерически* съ тѣмъ особеннымъ, по направленію и скорости, движеніемъ извѣстнаго, опредѣленнаго количества атомовъ въ моемъ мозгу, которое соотвѣтствуетъ этой моей мысли. Точно такъ же мое воспріятіе краснаго цвѣта никакъ не есть движеніе того, что не имѣетъ никакого цвѣта (а между тѣмъ атомы его не имѣютъ) и т. д. Слишкомъ очевидно, что душевныя явленія въ своей специфической природѣ не могутъ быть вполнѣ отождествляемы съ состояніями вещества; самый рѣшительный матеріалистъ воображаетъ ихъ какъ *выдѣленія* матеріи (подобно тому, какъ печень выдѣляетъ желчь, по сравненію Фохта) слѣдовательно, какъ нѣчто такое, что отъ нея *отлично*. Но если всякая матерія наполняетъ пространство, какъ изъ нея можетъ выдѣлиться то, что пространства не наполняетъ? Ибо мысль, какъ мысль, поскольку мы ее разсматриваемъ въ ней самой, помимо соотвѣтствующаго ей движенія мозговыхъ атомовъ, конечно, не наполняетъ пространства, хотя можетъ имѣть его своимъ предметомъ. Если матеріальная дѣйствительность въ себѣ самой безцвѣтна и беззвучна, не имѣетъ ни вкусовъ, ни запаховъ, какъ она порождаетъ безконечное разнообразіе ощущеній этихъ самыхъ свойствъ? Короче, какъ *внѣшнее*, путемъ чисто внѣшнихъ передвиженій, становится внутреннимъ? Признать это, не значитъ ли грубо нарушить законъ тождества, безъ котораго невозможно никакое разсужденіе? Вотъ задача или, лучше сказать, вотъ противорѣчіе, которое дѣлаетъ тщетными всѣ усилія матеріализма. Между

міромъ механическихъ движеній и міромъ мыслей и чувствъ лежитъ бездна, которую логически невозможно наполнить и которая поэтому *никогда* не будетъ наполнена. Безусловно непонятно, какъ изъ совокупнаго движенія атомовъ можетъ возникнуть сознаніе.

Здѣсь встрѣчаются два возраженія, изъ которыхъ первое отчасти наивно, второе, особенно хорошо выраженное у талантливаго французскаго философа Рэмюза [1]), хотя и по другому поводу, имѣетъ болѣе внушительный видъ.

Во-первыхъ, говорятъ, что если до сихъ поръ не нашли логическаго перехода отъ вещества къ духу, то это зависитъ отъ несовершенства нашихъ физіологическихъ познаній; но что наступитъ время, когда движенія мозга будутъ изучены до тонкости, и тогда возникновеніе психической жизни въ немъ станетъ просто и ясно.

Надежда на будущее всегда утѣшительна, хотя она представляетъ очень плохое доказательство для ученія, которое раздѣляешь въ настоящемъ; но что скажемъ о вѣроятности ея исполненія? Я никакъ не думаю, чтобы она была велика. Какъ будто, въ самомъ дѣлѣ, усовершенствованіе физіологіи можетъ немыслимое сдѣлать мыслимымъ, можетъ *дважды два—четыре* обратить въ *дважды два—пять*! Какъ будто самое точное и полное знаніе движеній мозга можетъ что-нибудь прибавить къ необъяснимости связи этихъ явленій съ психической жизнью! Какъ будто происхо-

[1]) Въ одномъ изъ его философскихъ этюдовъ.

жденіе ощущеній и мысли можно разглядѣть въ микроскопъ! Не все ли равно, какія новыя движенія мозговыхъ частицъ мы узнаемъ, когда все затрудненіе въ общемъ отсутствіи связи *какого бы то ни было* внѣшняго механическаго движенія съ внутренними психическими актами [1])?

Второе возраженіе гораздо серьезнѣе, и къ нему часто обращаются: можно ли поставить за правило, что слѣдствіе должно логически вытекать и объясняться изъ причины? Не видимъ ли мы наоборотъ, что въ огромномъ большинствѣ случаевъ причинная связь непонятна, хотя, конечно, не отрицается ради этого. То, что кислородъ въ соединеніи съ водородомъ даетъ воду, можно ли знать раньше опыта и, узнавъ, можно ли усмотрѣть логическую необходимость этого факта? Если это справедливо для большинства явленій, почему для отношенія между веществомъ и психической жизнью дѣлается исключеніе? Развѣ опытъ и здѣсь

[1]) Объ этомъ хорошо говоритъ Лотце: «Какъ бы далеко ни слѣдили мы въ нервѣ проникшее въ него чувственное раздраженіе, сколько бы разнообразныя измѣненія ни придавали мы его формѣ и какія бы ни изобрѣтали для него утонченныя движенія,—никогда мы не будемъ въ силахъ показать, что въ свойствѣ порожденнаго такимъ образомъ движенія само собою лежитъ то, чтобъ ему прекратиться какъ движенію и возродиться въ видѣ яркаго блеска, въ видѣ тона, въ видѣ сладкаго вкуса и т. д. Скачокъ между послѣднимъ, доступнымъ для насъ, состояніемъ матеріальныхъ элементовъ и первымъ началомъ ощущенія будетъ все такъ же великъ, и едва ли кто станетъ питать напрасную надежду, что болѣе развитая наука отыщетъ таинственный переходъ тамъ, гдѣ невозможность непрерывнаго перехода сама бросается въ глаза, просто и ясно, какъ солнце» (Микрокозмъ).

не достаточный судья? Ихъ связь дана и этого довольно.

Противъ матеріалистовъ, прибѣгающихъ къ такому аргументу, прежде всего нужно возразить, что матерія вѣдь нигдѣ не дана какъ фактъ непосредственно ощутимый, что она есть только предполагаемая *причина* воспріятій, но сама въ наши воспріятія не входитъ, что поэтому, если они отрицаютъ возможность заключать отъ причинъ къ слѣдствіямъ и отъ слѣдствій къ свойствамъ причинъ, они должны навсегда отбросить надежду доказать бытіе матеріи. Но самъ аргументъ построенъ, повидимому, съ такою строгостью, что онъ заслуживаетъ внимательнаго и подробнаго анализа.

Основная ошибка этого доказательства заключается въ признаніи аналогіи тамъ, гдѣ ея нѣтъ. Причинная послѣдовательность *явленій* дѣйствительно въ большинствѣ случаевъ необъяснима и усматривается только путемъ индукціи; но тѣмъ не менѣе причинная связь *вещей въ себѣ,* если мы ихъ допускаемъ и приписываемъ имъ опредѣленную природу, *должна быть* какъ-нибудь объяснена, ибо иначе мы не имѣемъ ровно никакихъ основаній принимать ихъ существованіе. Постараюсь показать это яснѣе. Что такое наблюдаемое нами явленіе внѣшняго міра? Состояніе нашего сознанія, вызванное внѣшнею причинностью. Что такое законъ явленій? Ихъ послѣдовательность въ нашемъ наблюденіи. Отъ чего зависитъ эта послѣдовательность? Отъ внутренней связи причинъ, ихъ вызвавшихъ, между собою. Итакъ, въ явленіяхъ внѣшняго чувства

воспринимается только ихъ послѣдовательность: явленія, поскольку они непосредственно наблюдаются нами, дѣйствительно находятся между собою лишь въ отношеніяхъ послѣдовательности, какъ справедливо утверждаютъ эмпирики, и мы дѣйствительно дальше ихъ послѣдовательности ничего узнать не можемъ, (по крайней мѣрѣ, въ мірѣ внѣшнемъ), если только эмпиризмъ и въ его утвержденіи исключительной познаваемости однихъ явленій точно такъ же правъ. Въ извѣстномъ рядѣ ощущеній я наблюдаю кислородъ, въ другомъ— его соединеніе съ водородомъ, въ третьемъ—воду. Что я имѣю въ этихъ наблюденіяхъ? Послѣдовательность нѣсколькихъ рядовъ ощущеній. Отъ чего зависитъ она? Отъ внутренней связи причинъ, вызвавшихъ эти ощущенія. Могу ли я сказать, что второй рядъ ощущеній *произвелъ* третій? Нѣтъ,—причина второго ряда произвела причину третьяго, и оттого третій рядъ *послѣдовалъ* за вторымъ. Въ опытѣ намъ даны только ощущенія; поэтому въ немъ, (по крайней мѣрѣ, въ опытѣ *внѣшнемъ*) мы имѣемъ только *послѣдовательность*, но не дѣйствительную *связь* явленій. А если такъ, можемъ ли мы ожидать логической выводимости или объяснимости при слѣдованіи однихъ воспріятій за другими?

Скажемъ еще проще: чувства не даютъ намъ никакихъ познаній о внутреннемъ строеніи кислорода, водорода и воды. Поэтому до тѣхъ поръ, пока мы ограничиваемся чувственнымъ познаніемъ этихъ веществъ, мы и не можемъ претендовать на пониманіе ихъ внутреннихъ отношеній. Эти отношенія не вытекаютъ изъ

нашего чувственнаго знанія о нихъ; но въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, потому что чувственныя качества не выражаютъ ихъ природы.

Совсѣмъ другое дѣло, когда кто-нибудь станетъ утверждать, что онъ знаетъ внутреннюю природу этихъ веществъ, т.-е. ихъ составъ, строеніе, движеніе частицъ и т. д. Тогда мы уже будемъ имѣть предъ собою гипотезу о ихъ дѣйствительной объективной сущности. И тогда тотчасъ же явится требованіе *логической выводимости* качествъ третьяго вещества изъ двухъ первыхъ: если предполагаемая гипотеза справедлива, свойства воды должны *объясняться*,—съ логической необходимостью вытекать,—изъ свойствъ соединенія. Иначе гипотеза неизбѣжно представляется ложною. Ибо какое же другое основаніе можетъ быть для сужденія о гипотезахъ, какъ не ихъ логическая сообразность съ природою объясняемыхъ фактовъ?

Рѣшительно то же самое примѣняется къ вопросу объ отношеніи матеріи къ психическимъ феноменамъ. Если мы будемъ разсматривать матерію какъ совокупность явленій внѣшняго чувства только, не можетъ быть никакого сомнѣнія въ реальности ея непосредственно наблюдаемой совмѣстности съ жизнію духа. *Явленія чувства внѣшняго сопровождаются явленіями чувства внутренняго*,—это фактъ, въ которомъ сомнѣваться не приходило въ голову ни одному самому отъявленному идеалисту въ мірѣ. Никому также не грезилось доказывать необходимую логическую связь и взаимную выводимость этихъ двухъ порядковъ нашихъ субъективныхъ переживаній. Споръ, слѣдовательно, идетъ совсѣмъ не объ этомъ. Матеріалисты не только утверждаютъ фактъ взаимнаго сопровожденія явленій внѣшнихъ и внутреннихъ, они дѣлаютъ гораздо большее. Они провозглашаютъ гипотезу истинной природы вещества. Это значительно измѣняетъ положеніе вопроса.

Матеріалисты предполагаютъ бытіе нѣкоторой абсолютной, ни отъ какихъ ощущеній независимой дѣйствительности, которой свойства предполагаются извѣстными. Это матерія. Но, кромѣ того, есть дѣйствительность другая, несомнѣнная, никакими предположеніями не вызванная, непосредственно данная,—это нашъ психическій міръ, наше сознаніе, котораго особенная природа также извѣстна изъ непосредственнаго усмотрѣнія. Первая дѣйствительность есть причина второй, по ихъ мнѣнію. Итакъ, если качества обѣихъ извѣстны, *онѣ должны объясняться взаимно.*

Или мы знаемъ природу вещи или не знаемъ ея. Если знаемъ, то тѣмъ самымъ знаемъ и ея возможныя дѣйствія, ибо въ чемъ же другомъ выражается ея природа? Если, наоборотъ, мы принуждены разсматривать, какъ ея дѣйствіе, то, что прямо противорѣчитъ ея сущности, какъ мы ее понимаемъ, это безапелляціонно доказываетъ невѣрность нашего пониманія. Матеріализмъ состоитъ изъ ряда догматическихъ предположеній относительно природы вещества, которымъ онъ приписываетъ безусловную достовѣрность. Слѣдовательно, необъяснимость психической жизни убиваетъ его въ самомъ корнѣ.

Итакъ, мы приходимъ къ двоякому выводу: I) исходя

изъ міра нашего опыта или нашего сознанія, мы не имѣемъ достаточныхъ основаній принять вещество, матеріалистически понимаемое, какъ его внѣшній субстратъ; 2) признавъ такое вещество, мы не можемъ изъ него объяснить и вывести сознаніе. Короче: *матерія не выводима изъ сознанія, сознаніе не выводимо изъ матеріи.* А это значитъ, что матеріализмъ никакъ не можетъ быть философіей, законно опирающейся на опытъ. Для нея нѣтъ ни умозрительныхъ основаній, что мы уже видѣли выше, ни основаній гносеологическихъ и психологическихъ.

Она не можетъ быть построена безъ противорѣчій ни a priori, ни путемъ умозаключенія отъ данныхъ непосредственнаго знанія. Необходимость этого вывода, особенно второй его половины, должна сильно безпокоить сторонниковъ матеріализма, и они часто прибѣгаютъ къ очень страннымъ уловкамъ, чтобы спасти свои излюбленныя теоріи. Я укажу еще одно соображеніе, которое нерѣдко ими высказывается и которое любопытно и поучительно, по чрезвычайно грубой игрѣ терминами, за которою скрывается совершенное отсутствіе ясной мысли. Именно, разсуждаютъ такъ:

Въ основѣ всѣхъ споровъ о выводимости или невыводимости духа изъ матеріи подразумѣвается предположеніе, которое само нуждается во многомъ, чтобы его считать доказаннымъ. Предполагаютъ, что мы знаемъ истинную природу психическихъ феноменовъ; что ихъ форма, въ которой они являются нашему сознанію, есть ихъ настоящая форма. Между тѣмъ, это глубокая ошибка: мы не знаемъ непосредственно подлинной сущности психическихъ фактовъ. Мы видимъ только ихъ субъективную, *призрачную* сторону. Мы знаемъ, чѣмъ они кажутся, но не знаемъ, что въ нихъ на самомъ дѣлѣ *есть*. Въ дѣйствительности, они не болѣе, какъ движенія атомовъ. Но кто скажетъ, что простое механическое движеніе не слѣдуетъ съ необходимостью изъ природы матеріи? А въ такомъ случаѣ что же разумѣется подъ необъяснимостью психической жизни [1])?

И въ самомъ дѣлѣ она объяснена въ совершенствѣ,— если подставить на мѣсто объясняемаго нѣчто совсѣмъ другое подъ именемъ его сущности, а его самого выкинуть изъ разсужденія, обозвавъ призракомъ, — значитъ объяснить его! Но неужели достаточно сказать, что все субъективное призрачно, и этимъ удовлетвориться, когда весь вопросъ въ этомъ *призракѣ*, т.-е. въ сознаніи, и въ томъ, какъ оно существуетъ *для насъ?* Слово „призракъ“ имѣетъ только относительное значеніе. Нѣтъ призраковъ абсолютныхъ, которые совсѣмъ не имѣли бы никакой дѣйствительности, потому что въ такомъ случаѣ они не существовали бы и въ качествѣ *призраковъ*. Мы обыкновенно называемъ при-

[1]) Напр., въ классическомъ выраженіи матеріалистическаго міросозерцанія «Système de la nature» Гольбаха мы замѣчаемъ такой ходъ мысли: Человѣкъ не можетъ прямо воспринять своего внутренняго существа, потому что для этого онъ долженъ находиться и внутри и внѣ себя одновременно. Поэтому онъ совершенно не знаетъ ни источника, ни подлинной природы психическихъ процессовъ, въ немъ происходящихъ. За недостаткомъ чего-нибудь лучшаго онъ создаетъ себѣ призрачное представленіе о безтѣлесной душѣ, ибо не подозрѣваетъ, что душа—мозгъ, а состоянія души—движенія мозга.

зрачнымъ то, что, имѣя видъ внѣшняго намъ бытія, представляетъ лишь собственное созданіе нашей фантазіи. Но какъ созданіе нашей фантазіи, какъ наша идея, всякій призракъ есть несомнѣнная дѣйствительность: онъ не имѣетъ бытія внѣшняго, но имѣетъ внутреннее; онъ *кажется намъ*, и это дѣйствительный фактъ. Пускай все субъективное называютъ призракомъ, дѣло не въ словахъ. Но тогда мы скажемъ, что матеріалистическая философія не объясняетъ этого *міра призраковъ* и тѣмъ обнаруживаетъ свою несостоятельность.

Какъ ни слабо разбираемое возраженіе матеріалистовъ, всецѣло основанное на неопредѣленности терминовъ *сущность* и *призракъ*, оно, однако, глубоко коренится въ самомъ существѣ ихъ системы: приписавши истинную дѣйствительность только матеріи въ ея чисто механическихъ опредѣленіяхъ, поневолѣ придется признать психическіе феномены съ ихъ своеобразными качествами за что-то вполнѣ случайное и не долженствующее быть, неадэкватное подлинной природѣ вещей, слѣдовательно, ложное, непонятное. Въ самомъ дѣлѣ, матеріализму остается лишь одинъ выходъ: утверждать, что духъ есть только *явленіе*, только *свойство* вещества, однако такое *явленіе* и *свойство*, которое непостижимымъ образомъ искажаетъ его истинную природу.

Здѣсь мы наталкиваемся на источникъ одного изъ величайшихъ заблужденій въ исторіи философіи; изъ него главнымъ образомъ развивается знаменитая теорія сущностей, которую мы разсматривали въ первой главѣ

и которую позитивисты, вслѣдъ за Огюстомъ Контомъ, такъ неразборчиво распространяютъ на всю метафизическую философію. Это заблужденіе состоитъ въ предположеніи реальной отдѣльности *сущностей* отъ *свойствъ*, *являющагося* и *дѣйствующаго* отъ *явленій* и *актовъ*,—въ представленіи, что можетъ реально существовать *свойство*, какъ *свойство*, раздѣльно и независимо отъ предмета, которому оно принадлежитъ, и что, съ другой стороны, можетъ существовать предметъ внѣ своихъ свойствъ; что существуютъ явленія и дѣйствія внѣ являющагося и дѣйствующаго и, наоборотъ, являющееся, которое, однако, не является. Это странное воззрѣніе, надѣлавшее много хлопотъ картезіанцамъ въ образѣ схоластической теоріи субстанціальныхъ формъ, ни въ одной догматической системѣ не поддерживается съ такой неизбѣжностью и такими рѣшительными послѣдствіями, какъ въ матеріализмѣ, потому что онъ не можетъ обойтись безъ него въ *психологіи*.

Когда дѣло идетъ о вещахъ обыденныхъ, ничего не можетъ быть проще той истины, что свойство не можетъ существовать или восприниматься независимо отъ вещи, что его можно только *отвлеченно* отъ нея мыслить, но нельзя реально отдѣлять. Одинаково понятно, что въ явленіи должно конкретно присутствовать являющееся, въ дѣйствіи—дѣйствующее. Въ самомъ дѣлѣ, что такое свойство? Способъ бытія предмета. Что такое явленіе? Форма его особаго состоянія или дѣйствія, т.-е. опять-таки способъ его бытія. Это равно справедливо для явленій объективныхъ и для явленій

субъективныхъ. Объективныя явленія суть формы бытія внѣшнихъ вещей, субъективныя—состоянія нашей внутренней жизни. Ни то, ни другое не можетъ получить реальность независимо или отъ внѣшнихъ вещей, или отъ нашего внутренняго существа. Приводя простой примѣръ, это значитъ, что *шаръ* не можетъ существовать безъ *круглоты* или *круглота* безъ *шара* или вообще чего-нибудь *круглаго*. Но совсѣмъ иначе придется разсуждать тому, кто захочетъ понять отношеніе матеріи и сознанія съ точки зрѣнія матеріализма.

Міръ сознанія есть то, что несомнѣнно *существуетъ*; міръ сознанія есть то, что не имѣетъ ни одного матеріальнаго свойства и взамѣнъ того имѣетъ много своихъ собственныхъ нетѣлесныхъ свойствъ. Наша мысль, какъ мысль (а не какъ движеніе атомовъ), наше чувство, наша воля, не имѣютъ ни протяженія, ни мѣстнаго движенія, ни непроницаемости [1]). И они существуютъ въ этой своей противоположности всему матеріальному, слѣдовательно, *имѣютъ совершенно реальное*, хотя и нематеріальное бытіе. И этотъ-то особый міръ должно понять какъ *свойство*, *явленіе* матеріи. Въ чемъ же, слѣдовательно, задача? То, что несомнѣнно существуетъ какъ нематеріальное, нужно понять какъ свойство матеріи, т.-е. прежде всего нужно понять какъ *свойство* то, что имѣетъ собственную дѣйствительность и поэтому всего менѣе есть свойство.

Вспомнимъ еще разъ, что свойство, какъ таковое,

---

[1]) Отъ признанія этой истины отправляется даже такой, неоспоримо склонный къ матеріализму, психологъ, какъ Бэнъ.

своей особой дѣйствительности не имѣетъ ни въ какомъ отношеніи, что оно только уединяется отъ опредѣляемаго предмета произвольнымъ актомъ отвлекающаго разсудка, слѣдовательно, имѣетъ обособленное бытіе только *въ разсудкѣ и для разсудка*, что приписать ему самобытность значитъ обратить его изъ *свойства* въ *вещь*, и мы поймемъ, какое несообразное смѣшеніе терминовъ, какая смутная перестановка ихъ значеній лежитъ въ основаніи мысли, что *сознаніе*, *духъ* есть свойство или явленіе матеріи.

Противъ этого нельзя возразить, что изъ дѣйствительности психическихъ фактовъ нисколько не слѣдуетъ ихъ *реальная отдѣльность отъ вещества*. Ибо подъ отдѣльностью духа и матеріи я только одно и разумѣю, что они суть два особые міра или, если угодно, двѣ *особыя вещи*. Существуютъ ли между ними связь и отношеніе? Этого никто не станетъ отрицать, но во всякомъ случаѣ не отношеніе *предиката* и *субъекта*, ибо предикатъ и субъектъ, это—*одна вещь*, только подъ двумя углами зрѣнія. Думается, впрочемъ, что при чисто механическомъ пониманіи вещества никакая внутренняя связь матеріи и духа немыслима, и между ними возможно предположить лишь внѣшнюю совмѣстность, взаимное сопровожденіе ихъ явленій, ничѣмъ необъяснимое.

Посмотримъ, однако, что получается, если сужденіе *духъ — свойство матеріи*, будетъ принято со всѣми его послѣдствіями. Для обыкновеннаго человѣческаго смысла, свойство внѣ сліянія со всею совокупностью другихъ свойствъ вещи не имѣетъ ничего реальнаго,

оно только разсудочная фикція; и тѣмъ не менѣе мы видимъ міръ сознанія (свойство), въ которомъ природа матеріи (вещь съ совокупностью остальныхъ признаковъ) нисколько не выражается и не присутствуетъ, такъ что о ней можно догадываться и умозаключать, но ея нельзя усмотрѣть [1]); и съ другой стороны мы видимъ *предметъ*, который также внѣ своихъ свойствъ ничто, видимъ *мозгъ*, который существуетъ рядомъ съ сознаніемъ, существуетъ какъ реальное тѣло, и ни въ чемъ не задѣваемый духомъ движется въ потокѣ чисто механическихъ измѣненій.

Какой же выводъ изъ этого съ неизбѣжностью слѣдуетъ? *Свойство и предметъ*—двѣ различныя вещи. Можно знать свойства и не имѣть ни малѣйшаго понятія о предметѣ, такъ же какъ и наоборотъ. Сущность вещи есть нѣчто непостижимо-таинственное, совершенно недоступное для знанія.

И этотъ философскій предразсудокъ, эта фикція „сущности" издавна глубоко коренится въ умахъ. Когда Декартъ, исходя изъ непосредственнаго знанія духовныхъ процессовъ, попытался опредѣлить общую природу духа, противъ него поднялась цѣлая буря. Прочтите возраженія, приложенныя къ его „Meditationes de prima philosophia", — вы увидите, что противъ его теоріи духа повторяется въ разныхъ видахъ

[1]) Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно вспомнить, что мысль можетъ ставить вопросъ о самомъ существованіи матеріи и во всякомъ случаѣ колебаться въ опредѣленіи того, что̀ она такое; между тѣмъ какъ никому и въ голову, конечно, не придетъ сомнѣваться въ своихъ чувствахъ и мысляхъ и въ томъ, что̀ въ нихъ мыслится и чувствуется.

по преимуществу одно возраженіе: *мы знаемъ явленія духа, но не знаемъ, что̀ такое духъ*. Мы знаемъ мысль, волю, чувство, какъ его несомнѣнныя проявленія; это не мѣшаетъ, чтобы онъ по своей сущности былъ не болѣе, какъ очень тонкою, быстро движущеюся матеріей.

Предразсудокъ „сущности", нелѣпый въ своей отвлеченной формулѣ, находитъ себѣ поддержку въ фальшивой аналогіи: мы знаемъ непосредственно явленія матеріи, однако никто не скажетъ, чтобы природа матеріи въ ней самой намъ была доступна прямо. Почему того же самаго не сказать о духѣ?

Между тѣмъ главное предположеніе этой аналогіи невѣрно. *Мы не знаемъ явленій матеріи непосредственно*; *мы не знаемъ явленій объективныхъ, а только субъективныя*; мы не ощущаемъ состояній вещества, а только состоянія души, имъ вызванныя. Вещество не сущность, не субстратъ этихъ состояній, не субъектъ ихъ переживающій, а только ихъ причина. Благодаря ли этой аналогіи или чему другому, но противъ гипотезы сущностей, особенно въ психологіи, напрасно боролись наиболѣе ясные умы, начиная еще отъ блаженнаго Августина.

Послѣднее время эта гипотеза воскресла съ новою силою въ ученіяхъ новыхъ психологовъ, которые, обращаясь къ ней, руководствовались совершенно законнымъ стремленіемъ къ *монизму* въ объясненіяхъ душевной жизни, вмѣсто прежняго картезіанскаго дуализма тѣла и души, доводившаго ихъ различіе до непримиримой противоположности. Они думали, что

нашли выходъ изъ этого дуализма, предположивъ, что въ основѣ духовнаго и матеріальнаго порядковъ явленій лежитъ единая, таинственная, непостижимая сущность, не выражающаяся въ своей истинѣ ни въ одномъ изъ нихъ. Была ли, однако, тѣмъ достигнута цѣль? Это очень сомнительно. Вмѣсто дуализма, явилась *тройственность началъ*, не всегда искусно спрятанная за тѣми же двусмысленными словами: *явленіе* и *сущность*.

Дуализмъ матеріи и духа рано или поздно долженъ исчезнуть изъ философіи, потому что онъ вноситъ въ нее безвыходныя противорѣчія. Но какимъ путемъ? Этотъ общій, предварительный вопросъ не получилъ еще общепризнаннаго рѣшенія, въ чемъ главный источникъ безсилія всѣхъ попытокъ въ этомъ родѣ. Съ перваго взгляда представляются три возможныя его рѣшенія: 1) Свести духъ на матерію, механически понимаемую (теорія матеріалистовъ); 2) объяснить и духъ, и матерію изъ третьяго непознаваемаго, таинственнаго начала (эту теорію всего скорѣе нужно назвать *скептическою*, ибо она связана съ скептицизмомъ въ общемъ міросозерцаніи, какъ увидимъ далѣе); 3) признать внутреннее тождество духа и матеріи черезъ отрицаніе механической гипотезы вещества и при сохраненіи дѣйствительной, непосредственно познаваемой природы духа. (Это теорія *идеалистическая* или *спиритуалистическая*). Мы разсмотрѣли двѣ первыя теоріи: матеріалистическая не уничтожаетъ дуализма, а только скрываетъ его за неподходящими словами; скептическая не только не уничтожаетъ, но умножаетъ новымъ началомъ, не имѣющимъ ничего общаго

съ тѣми, которыя оно должно объяснять. *Итакъ, спиритуалистическая гипотеза есть единственно возможный путь къ монизму въ философіи.*

Мыслители отрицательнаго лагеря жестоко упрекаютъ ненавистную имъ метафизику въ обиліи схоластическихъ пріемовъ и схоластическихъ понятій. Удивительно, какъ никто изъ нихъ ни разу не подумалъ, что они въ теоріи сущностей удержали—и въ самомъ преувеличенномъ видѣ—самое дурное, что было въ схоластической философіи, что они въ иныхъ отношеніяхъ болѣе схоластики, чѣмъ сами схоластики!

Отношеніе матеріалистической доктрины къ скептическому отрицанію знанія.

Я назвалъ второе рѣшеніе философской задачи скептическимъ. Въ первой главѣ я уже указалъ глубокую связь теоріи сущностей съ скептицизмомъ. И въ самомъ дѣлѣ, утверждать, что явленія не выражаютъ дѣйствительности, значитъ признать дѣйствительность безусловно непознаваемою. Это совершенно ясно. Но изъ этого открывается новое и не менѣе, чѣмъ всѣ прежде указанныя, роковое противорѣчіе матеріализма. Раскрытый во внутренней логикѣ своихъ послѣдствій онъ необходимо переходитъ въ *скептицизмъ*.

Признавъ теорію сущностей въ такой рѣшительной области, какъ жизнь души, которая одна доступна намъ непосредственно, онъ ее неизбѣжно долженъ распростанить на все знаніе. Предположивъ, что въ явленіяхъ чувства внутренняго мы не знаемъ дѣйствительной природы духа, онъ тѣмъ болѣе долженъ при-

знать, что въ явленіяхъ чувства внѣшняго мы не знаемъ сущности матеріи. Ради предвзятой теоріи вещества онъ долженъ принять такіе выводы, которые уничтожаютъ и дѣлаютъ невозможною самую эту теорію. Мысль совершаетъ очень странный, но неизбѣжный и разрушительный по результатамъ кругъ. Впрочемъ, матеріализмъ влечетъ за собою скептицизмъ не только въ силу этого общаго соображенія. Въ психологіи матеріализма есть нѣчто специфически склоняющее его къ самому безысходному сомнѣнію.

Мы уже говорили въ первой главѣ о той особенности, что на почвѣ матеріализма развивается *ультраидеалистическая психологія.* Говорили и о причинахъ этого. Съ механической точки зрѣнія мыслимо только чисто внѣшнее взаимодѣйствіе вещей; измѣненія даннаго тѣла, вызванныя извнѣ, не выходятъ изъ его предѣловъ и не имѣютъ внутренняго отношенія къ какому-нибудь другому тѣлу, которое могло лишь дать толчокъ, внѣшнее побужденіе къ такимъ измѣненіямъ; поэтому, для матеріалиста, въ актѣ воспріятія нѣтъ реальнаго отношенія къ воспринимаемымъ предметамъ. Когда я вижу столъ, этотъ зрительный актъ есть простое движеніе мозговыхъ частицъ, разумѣется, не выходящее изъ границъ мозга, и для него столъ только одна изъ отдаленныхъ и очень посредствуемыхъ причинъ его возникновенія. Прибавимъ къ этому, что воспріятіе не есть даже и движеніе мозговыхъ атомовъ; для матеріалиста оно только одно изъ явленій такого движенія и явленіе *неадэкватное, призрачное.* Итакъ, его бытіе чисто внутреннее, замкнутое въ

предѣлахъ призрачной сферы сознанія, выдѣлившейся изъ мозга. А, слѣдовательно, и чувственное знаніе *призрачно* и не носитъ въ себѣ никакихъ ручательствъ за свою достовѣрность.

Но пойдемъ далѣе: разумъ способенъ ли восполнить эти недостатки чувственности? Въ немъ заключается ли возможность перехода за тѣ узкія рамки, которыя ставитъ сознанію непосредственный опытъ? Можетъ ли онъ и какъ можетъ постигать вещи въ ихъ истинѣ? Вотъ вопросы, безъ утвердительнаго отвѣта на которые матеріализмъ теряетъ всякую опору и на которые, тѣмъ не менѣе, онъ не въ состояніи дать такого отвѣта въ силу необходимой логики своихъ началъ.

Какъ смотритъ на умъ и процессы, въ немъ совершающіеся, обыденное воззрѣніе людей, неискушенныхъ въ философской критикѣ? Чѣмъ объясняютъ они возможность познанія истины? Ихъ взглядъ немногосложенъ и выражается въ весьма ясной формѣ: нашему духу присущи самодѣятельность и самоопредѣленіе, т.-е. способность ставить цѣли и преслѣдовать ихъ, какъ во внѣшней, практической жизни, такъ и въ жизни теоретической. Въ познаніи умъ ставитъ своею цѣлью *истину,* и мышленіе состоитъ въ свободномъ видоизмѣненіи и очищеніи нашихъ идей, пока содержаніе ихъ не совпадетъ съ требованіями, лежащими въ самомъ существѣ руководящей цѣли. Общій смыслъ этого предположенія понятенъ; здѣсь не мѣсто раскрывать его въ подробностяхъ. Главное въ немъ—увѣренность во внутренней причинности разума, въ *причинности истины,* вѣра въ то, что двига-

тель мыслительныхъ процессовъ есть интересъ къ ней. Я назвалъ это воззрѣніе обыкновеннымъ, его можно назвать *единственнымъ*. Всякій философъ, не хотящій противорѣчить себѣ, долженъ признать его. Какъ бы ни ограничивалъ онъ кругъ познаваемаго,— *причинность истины*, причинность цѣли должна господствовать въ этомъ кругѣ, иначе всѣ выводы какого-бы то ни было знанія обратятся въ пустой миражъ.

Но можетъ ли матеріалистъ признать внутреннюю причинность, т.-е. цѣлесообразность, закономъ какихъ-бы то ни было явленій? Только уничтоживъ основоположенія своей доктрины, только отказавшись отъ той идеи, что вселенная есть механизмъ, въ которомъ все совершается по внѣшнимъ механическимъ законамъ, только согласившись, что существуетъ въ мірѣ что-то кромѣ вещества, т.-е. съ точки зрѣнія своей философіи, признавъ нѣчто безусловно немыслимое.

Итакъ, всѣ дѣйствія нашего ума, всѣ самые тонкіе и отвлеченные процессы мысли совершаются съ слѣпою, безцѣльною и безсмысленною необходимостью падающаго камня. И тѣмъ не менѣе они доставляютъ истину и открываютъ законы и самую сущность дѣйствительности? Но гдѣ же доказательство, что это въ самомъ дѣлѣ такъ? Что дозволяетъ намъ отличить правду отъ лжи, что въ насъ судитъ о истинѣ и заблужденіи? На что укажетъ послѣдовательный матеріалистъ? На чувство истины, согласія, которое заставляетъ признать достовѣрное, и внутреннее чувство несогласія, неодобренія, которое принуждаетъ отвергнуть ложь? Конечно, только на это можно со-

слаться, ибо въ нашемъ умѣ въ послѣднемъ основаніи нѣтъ другого критерія, кромѣ критерія очевидности. Но вѣдь самыя эти чувства суть слѣпые продукты слѣпого механизма, которому менѣе всего дѣла до истины и заблужденія. Нѣтъ спора, что во всѣхъ нашихъ сужденіяхъ мы опираемся на нихъ, но гдѣ же ручательство за *объективное* достоинство нашего мѣрила? Но должно ли оно быть такъ же субъективно и условно, какъ и все, что совершается въ нашемъ мозгу? А не вытекаетъ ли изъ этого абсолютная субъективность всякой истины?

Разумъ не оказывается ли еще далѣе отстоящимъ отъ дѣйствительнаго знанія, нежели чувственность? Этотъ выводъ простъ, и въ немъ трудно отыскать натяжку. И тѣмъ не менѣе съ нимъ, разумѣется, не согласится ни одинъ поклонникъ матеріализма, потому что онъ есть приведеніе къ нелѣпому всей системы. Не согласится прямо и явно, но это не значитъ, чтобы механическій фатализмъ, ей свойственный, не отражался у ея защитниковъ общимъ недовѣріемъ къ разуму, общею склонностью замѣнять разумную очевидность очевидностью чувственныхъ воспріятій, общимъ пренебреженіемъ къ умозрѣнію, которое такъ сближаетъ матеріалистовъ съ чистыми эмпириками.

И тѣмъ не менѣе слишкомъ ясно, что одного недовѣрія въ этомъ случаѣ недостаточно; что матеріалистическая доктрина виситъ надъ пропастью, отъ которой спасается только внутреннею непослѣдовательностью; что на корнѣ всей системы съ логической неизбѣжностью вырастаетъ такой плодъ, который обращаетъ

въ ничто самый корень, и что матеріализмъ для строгой мысли есть только переходная ступень къ скептицизму, который былъ бы безысходенъ, если бы не представлялъ изъ себя заключенія, отрицающаго тѣ самыя посылки, на которыхъ оно основано, ибо скептицизмъ одинаково рѣшительно отрицаетъ всѣ положительныя теоріи, а слѣдовательно, и теорію матеріалистовъ. Въ самомъ дѣлѣ замѣчательно, что сильнѣйшая аргументація скептицизма всѣхъ временъ въ сущности всегда матеріалистическая. Я не могу пускаться въ подробныя историческія изслѣдованія, укажу лишь на общіе факты, краснорѣчивые по своей простотѣ. Въ древнемъ мірѣ скептицизмъ впервые является у софистовъ; первый софистъ, Протагоръ, считался древними за непосредственнаго ученика Демокрита, и хотя это извѣстіе возбуждаетъ сомнѣніе, во всякомъ случаѣ въ своихъ доказательствахъ онъ отправлялся отъ ученій атомистовъ и Гераклита, величайшихъ матеріалистовъ древности. Послѣ софистовъ скептицизмъ распространяется еще разъ вслѣдъ за господствомъ матеріалистическихъ системъ стоиковъ и эпикурейцевъ. Въ новое время философскій скептицизмъ Локка и Юма возникаетъ послѣ философіи Гоббса, одного изъ послѣдовательнѣйшихъ матеріалистовъ всѣхъ вѣковъ, объяснявшаго мышленіе произвольною игрою въ названія. Во Франціи сенсуализмъ, ученіе очень близкое къ скептицизму, развивается подъ вліяніемъ англичанъ, а также подъ несомнѣннымъ воздѣйствіемъ матеріалистическихъ ученій, развившихся въ самой Франціи въ XVIII в. Французскій позитивизмъ свя-

занъ происхожденіемъ съ сенсуалистическою доктриною и носитъ у Огюста Конта неоспоримые слѣды матеріалистическихъ воззрѣній. Позитивизмъ англійскій во многихъ чертахъ есть наслѣдіе Юма. Наконецъ, скептическое направленіе философіи, которое играетъ столь видную роль въ настоящее время и которому также обыкновенно даютъ названіе позитивизма, хотя въ немъ уже трудно выдѣлить національные оттѣнки, развилось непосредственно за торжествомъ матеріализма послѣ паденія метафизическихъ системъ, возникшихъ подъ вліяніемъ Канта.

Въ частности нельзя не отмѣтить, какія были основанія сомнѣнія у наиболѣе оригинальнаго и глубокаго скептика—Юма. Его доказательства опираются на законы ассоціаціи идей, въ которыхъ онъ усматриваетъ главный и, повидимому, единственный (ибо другихъ онъ не указываетъ) двигатель мышленія. Эти законы выражаютъ правила чисто механическаго сцѣпленія представленій, вслѣдствіе чего теорія Юма вызвала рядъ попытокъ исключительно физіологическаго объясненія душевной жизни. Такимъ образомъ Юмъ въ своемъ отрицаніи достовѣрности познанія отправлялся отъ чисто механическаго пониманія духа, т.-е. и для него исходною точкою служитъ воззрѣніе, которое мы назвали *механическимъ фатализмомъ*.

Здѣсь мы остановимся. Серьезность предмета послужитъ для меня оправданіемъ въ томъ, что разборъ мой вышелъ такъ подробенъ: мы имѣли дѣло съ системой, заявляющей (хотя обыкновенно въ формѣ, по внѣшности смягченной и видоизмѣненной разными

посторонними дополненіями) громче, нежели всякое другое догматическое ученіе, притязанія на исключительное господство въ настоящее время,—съ системой, популярною по преимуществу.

Наша критика ограничивалась общими утвержденіями матеріализма, и мы не обращались къ изслѣдованію примѣненій матеріалистической гипотезы къ частнымъ вопросамъ отдѣльныхъ наукъ. Мы поступили такъ намѣренно: философская критика должна имѣть дѣло съ философскими тезисами; кромѣ того, эти примѣненія могутъ быть хороши или дурны, вѣроятны или невѣроятны, но отъ нихъ все-таки нельзя сдѣлать заключенія къ основоположеніямъ матеріалистической философіи: ихъ внутренняя противорѣчивость этимъ путемъ не откроется, а только въ ней и въ ней одной можно усматривать рѣшительный и настоящій судъ надъ всякою философскою системою. Мысль, себѣ противорѣчащая, не имѣетъ правъ на существованіе.

Какой же получается окончательный выводъ изъ всего предшествующаго? Мнѣ кажется, послѣ нашего анализа мы уполномочены сказать, что матеріалистическая философія не выдерживаетъ ни отвлеченно-умозрительной, ни психологической (я беру слово *психологическій* въ широкомъ смыслѣ отправленія отъ данныхъ непосредственнаго сознанія) критики; что она распадается во множествѣ противорѣчій; что она въ своемъ цѣломъ представляетъ систему, можетъ быть, наименѣе логичную изъ всѣхъ, когда-либо возникавшихъ въ исторіи философіи.

И однако, нѣтъ никакой возможности оспаривать у

этой философіи великой власти надъ умами. Не только наше время, но и вся прошлая исторія человѣчества доказываетъ это. Чѣмъ объясняется такая власть? Откуда матеріализмъ беретъ свою силу?

Отношеніе матеріализма къ философіи вѣры.

Въ настоящее время всего легче сослаться на распространеніе и несомнѣнную пользу матеріалистическихъ гипотезъ въ естествознаніи. И дѣйствительно, они въ значительной степени оправдываютъ предпочтеніе, оказываемое матеріализму среди другихъ метафизическихъ теорій, предпочтеніе, столь мало понятное для философа. Но, во-первыхъ, и въ физику матеріалистическая теорія едва ли могла быть внесена иначе, какъ сдѣлавшись задушевнымъ убѣжденіемъ людей, ее проводившихъ; во-вторыхъ, ея удобство для объясненія одной сферы явленій рядомъ съ совершенною и бьющею въ глаза непригодностью для другой, болѣе сложной и ближайшей къ намъ, области бытія, очевидно, не служитъ достаточною причиною, чтобы имѣть въ ней основу всего міросозерцанія. Наконецъ, матеріализмъ появился гораздо ранѣе положительной науки: онъ существовалъ еще у древнихъ индусовъ; онъ существовалъ у грековъ; а можно ли говорить о точной физической наукѣ въ это время? Итакъ, должны быть какія-нибудь болѣе общія основанія его власти надъ мыслію.

Можно ли его разсматривать, какъ законный продуктъ разума? Такъ готовы думать люди, питающіе глухое недовѣріе ко всему, что носитъ печать раціо-

нализма. Но мы уже видѣли, насколько это несправедливо; мы видѣли, что разумъ, взявшій его подъ свое покровительство, оказывается въ истинно печальномъ и безпомощномъ положеніи въ виду безчисленныхъ недоумѣній, которыя подымаются со всѣхъ сторонъ. Матеріализмъ опирается на что-то очень могущественное въ человѣческой душѣ, но его имя не разумъ.

Мы бываемъ убѣждены въ чемъ-нибудь или въ силу логическихъ доказательствъ, или въ силу непобѣдимой склонности признать что-нибудь за истину помимо и даже противъ логическихъ основаній. Послѣдній родъ убѣжденія называется вѣрою. Если матеріализмъ не есть порожденіе разума, *онъ является плодомъ вѣры.*

Въ сознаніи людей существуетъ неодолимая увѣренность въ томъ, что міръ, нами видимый, слышимый и осязаемый, существуетъ дѣйствительно. Мы вѣримъ въ дѣйствительность внѣшняго міра; мы вѣримъ, что онъ вызываетъ наши ощущенія; мы вѣримъ, что наши воспріятія не пустыя грезы нашего духа, а реальныя воздѣйствія на него предметовъ, существующихъ независимо отъ насъ; мы всегда воспринимаемъ *что-нибудь* и поэтому глубоко убѣждены, что наше воспріятіе выражаетъ дѣйствительное отношеніе нашего внутренняго начала къ началу внѣшнему. Этой вѣры не въ силахъ вырвать никакія крайности субъективнаго идеализма; *существуетъ внѣшняя дѣйствительность, и мы знаемъ ее непосредственно,*—вотъ что говоритъ эта вѣра.

Можно указать еще другую особенность нашего ума: для каждой нашей мысли, какъ бы отвлеченна

она ни была, мы ищемъ тѣлеснаго образа; мы ищемъ ей пластическаго, нагляднаго выраженія въ нашей фантазіи. Это склонность невольная, и ее, конечно, испыталъ на себѣ всякій. Но у иныхъ она развивается съ такою силою, что дѣлаетъ ихъ почти совсѣмъ неспособными къ идеальнымъ, нечувственнымъ представленіямъ. Изъ этого возникаетъ особый складъ ума, который иногда замѣчается у людей не только выдающихся, но даже геніальныхъ. Объ такомъ характерѣ или складѣ мышленія прекрасно говоритъ Страховъ въ своемъ уже упомянутомъ сочиненіи „Міръ, какъ цѣлое". Исторія философіи представляетъ много примѣровъ такой врожденной неспособности. Такъ, для Гоббса *тѣло* и *субстанція* были понятія тождественныя; Гассенди чистосердечно признавался, что онъ о Богѣ не можетъ мыслить иначе, какъ въ матеріальной формѣ; а гораздо раньше ихъ Тертулліанъ, въ другихъ отношеніяхъ мистикъ, исходя изъ того же принципа, что и Гоббсъ, рѣшительно провозгласилъ тѣлесность Божества.

И при этомъ нельзя сказать, чтобы врожденный матеріализмъ мысли всегда шелъ объ руку съ могучимъ развитіемъ фантазіи. Воображеніе матеріалистовъ скорѣе отличается бѣдностью, и философы съ идеалистическимъ складомъ ума обыкновенно стоятъ гораздо выше ихъ въ этомъ отношеніи. Платонъ, конечно, обладалъ болѣе плодовитою и болѣе разнообразною фантазіей, нежели Демокритъ, Эпикуръ и даже Лукрецій Каръ. Воображеніе матеріалистовъ характеризуется другимъ качествомъ: его можно назвать *геоме-*

трическимъ; оно ищетъ во всемъ отчетливой, осязательной и легко обозрѣваемой формы; оно не проникаетъ далѣе внѣшности вещей и все объясняетъ ею. Оно видитъ во вселенной механизмъ и отворачивается отъ духовной жизни или, по крайней мѣрѣ, и ее пытается матеріализировать въ механической формулѣ.

Это не избытокъ, а скорѣе слабость фантазіи. Если угодно, это ограниченность, но ограниченность, которая не исключаетъ геніальности. Ея вліяніе на развитіе философскихъ идей, можетъ быть, гораздо значительнѣе, чѣмъ принято думать. Вообще, вопросъ объ отношеніи фантазіи и абстрактной мысли есть одинъ изъ важнѣйшихъ для философіи, отъ рѣшенія котораго зависитъ очень многое въ оцѣнкѣ метафизическихъ воззрѣній, и тѣмъ не менѣе его нужно считать лишь едва намѣченнымъ.

Непобѣдимая вѣра въ реальность внѣшнихъ вещей и неспособность къ идеальнымъ представленіямъ, вотъ, по нашему мнѣнію, двоякій источникъ матеріализма. Вѣра даетъ объектъ, специфически настроенное воображеніе вынуждаетъ представлять его въ механическихъ формахъ и распространять эти формы на все существующее. Такимъ непосредственнымъ и безсознательнымъ происхожденіемъ матеріализма объясняются нѣкоторыя странности, иногда поражающія въ его защитникахъ: они не только не доказываютъ основныхъ тезисовъ своей философіи, но обыкновенно просто совсѣмъ не понимаютъ возможности противоположныхъ взглядовъ. Поэтому нѣтъ философской школы менѣе воспріимчивой, болѣе исключительной и болѣе нетер-

пимой. Въ этихъ признакахъ даетъ себя знать непреклонность вѣрованія.

Итакъ, матеріализмъ есть философія вѣры и въ этомъ заключается его мощь надъ умами. Теперь мы должны разсмотрѣть его съ этой новой точки зрѣнія, какъ типъ міросозерцанія, основаннаго на непосредственномъ убѣжденіи.

Мы видѣли, что матеріализмъ предполагаетъ нѣкоторый особый складъ ума; но мы должны изслѣдовать, насколько онъ вообще удовлетворяетъ внутреннимъ требованіямъ философіи вѣры, независимо отъ психологическихъ особенностей отдѣльныхъ лицъ (ибо степень силы этихъ особенностей, какъ бы велика она ни была, во всякомъ случаѣ относительна), и независимо отъ историческихъ условій, которыя иногда доставляютъ временное торжество идеямъ, весьма одностороннимъ по своему содержанію. Способенъ ли матеріализмъ сдѣлаться всеобщею философіею людей, стремящихся основать свое міросозерцаніе на началахъ, чуждыхъ умозрѣнію? Другими словами: есть ли матеріализмъ чистое выраженіе непосредственныхъ вѣрованій человѣческой души, и есть ли онъ ихъ полное выраженіе?

Совершенно ясно, что система, опирающаяся на вѣру, должна дѣйствительно исходить изъ нея, чтобы имѣть внутреннюю убѣдительность, т.-е. должна быть подлиннымъ и точнымъ ея выраженіемъ. Мы знаемъ также, что вѣра въ реальность внѣшнихъ вещей есть общее основаніе матеріализма. Поэтому вопросъ въ слѣдующемъ: въ какой мѣрѣ матеріализмъ соотвѣт-

ствуетъ непосредственному человѣческому воззрѣнію на внѣшній міръ, и выражаетъ ли онъ его во всемъ его объемѣ и во всей чистотѣ?

Но матеріалистическое пониманіе внѣшней дѣйствительности во многихъ пунктахъ представляетъ столь явныя уклоненія отъ обыкновеннаго воззрѣнія на нее или отъ взглядовъ такъ-называемаго наивнаго реализма, что ему невольно приходится противополагать себя этимъ взглядамъ, какъ пониманіе научное ненаучному, раціональное нераціональному. Мы укажемъ главнѣйшія изъ этихъ уклоненій, отъ которыхъ зависятъ остальныя.

Для непосредственнаго воззрѣнія образы, чувственно воспринимаемые, суть *сама внѣшняя дѣйствительность*; для него то, что мы видимъ, ощущаемъ, воспринимаемъ, есть *самый міръ*, а нашъ актъ воспріятія есть дѣйствительное внутреннее соединеніе нашего сознанія съ его объектомъ; намъ приходилось уже говорить, что въ этомъ убѣжденіи, доходящемъ до полнаго забвенія несомнѣнно присущаго нашимъ воспріятіямъ субъективнаго элемента,—самая сущность непосредственной вѣры во внѣшнюю реальность.

Матеріализмъ утверждаетъ (и мы неоднократно видѣли, какъ это глубоко связано съ его основными положеніями) прямо противоположное: мы никогда не воспринимаемъ дѣйствительнаго міра, а только его *отраженія*; въ нашихъ ощущеніяхъ мы наблюдаемъ только внутреннія измѣненія матеріальнаго субстрата нашего сознанія, будь ли то мозгъ, какъ учатъ современные матеріалисты, будь ли то вещественная душа

древнихъ. Эта мысль одинаково раздѣляется всѣми защитниками матеріализма, которые ставили вопросъ о происхожденіи опыта, начиная отъ Демокрита съ его *идолами*, истекающими изъ вещей.

Итакъ, уже въ основномъ пониманіи вопроса объ отношеніи воспринимающаго субъекта и воспринимаемаго міра общее сознаніе, или такъ называемое воззрѣніе здраваго смысла, расходится съ матеріализмомъ. Матеріализмъ оказывается идеалистичнѣе, чѣмъ это воззрѣніе. Съ этимъ различіемъ внутренно связано другое, не менѣе важное: простой здравый смыслъ видитъ въ чувственныхъ качествахъ вещей ихъ объективныя свойства. Для него цвѣта, звуки и запахи столь же истинныя и абсолютныя опредѣленія вещей, какъ формы и разстоянія. Вселенная для него наполнена безконечнымъ разнообразіемъ чувственныхъ ощущеній. Такъ и должно быть, если ощущенія суть самыя вещи. Матеріализмъ раздѣляетъ воспринимаемыя свойства на *первичныя* и *вторичныя*. Такое раздѣленіе лежитъ въ самомъ его существѣ, и оно со всею ясностью проведено уже въ системѣ Демокрита. Изъ этого вытекаетъ заключеніе, котораго не признаетъ непосредственный реализмъ: воспринимаемый міръ, міръ нашихъ представленій есть не только отраженіе, но и весьма невѣрное отраженіе міра дѣйствительнаго. Нигдѣ это заключеніе не получаетъ такой силы, какъ въ *атомизмѣ*. По справедливому замѣчанію Страхова, атомизмъ есть не столько объясненіе, сколько отрицаніе наблюдаемаго міра. Въ самомъ дѣлѣ, наблюдаемыя вещи дѣлимы,—атомы недѣлимы; наблюдаемый міръ

до безконечности измѣнчивъ въ своихъ свойствахъ,— атомы абсолютно неизмѣнны; качества воспринимаемыхъ предметовъ безконечно многообразны,—атомы различаются только величиною и формою или и совсѣмъ между собою не различаются. Итакъ, пониманіе міра въ матеріализмѣ несравненно отвлеченнѣе, нежели въ непосредственномъ, неразмышляющемъ сознаніи.

Есть еще одинъ важный пунктъ, котораго нельзя пройти молчаніемъ. Простое сознаніе людей, наполняя міръ ощущаемыми свойствами, не останавливается на этомъ; оно идетъ далѣе и глубже, оно усматриваетъ внутреннюю жизнь за этою пестрою внѣшностью, оно угадываетъ единящую душу въ безконечности тѣлесныхъ перемѣнъ. Склонность къ внутреннему одухотворенію природы представляетъ одинъ изъ самыхъ первоначальныхъ инстинктовъ человѣчества, который сказывается въ языкѣ, сказывается въ миѳологіи, сказывается во всѣ времена въ художественномъ творчествѣ. Слово, миѳологія, искусство—это наиболѣе первобытныя и наиболѣе непосредственныя проявленія воспріятія дѣйствительности въ ея внутренней истинѣ. Художественное созерцаніе природы неразрывно связано съ живымъ ощущеніемъ ея внутренней идеальности, и этого ощущенія нельзя искоренить никакими философскими теоріями, какъ нельзя уничтожить творческой способности въ человѣкѣ.

Матеріализмъ знаетъ только механическія движенія и ихъ отвлеченные законы. Міръ въ его глазахъ только слѣпой механизмъ; жизнь—механическій процессъ, ничѣмъ по своей сущности не отличающійся отъ другихъ механическихъ процессовъ; всякое иное пониманіе матеріализмъ осуждаетъ, какъ незаконное порожденіе фантазіи. Его міровоззрѣніе мертво и потому безусловно антихудожественно.

Итакъ, матеріализмъ и непосредственная вѣра простыхъ людей не только не совпадаютъ, но во многихъ отношеніяхъ расходятся до противоположности даже въ этомъ вопросѣ о дѣйствительности внѣшняго міра. Замѣтимъ здѣсь, что простой смыслъ въ своихъ догадкахъ и чаяніяхъ конечно ближе къ тому міросозерцанію, которое мы назвали *конкретнымъ динамизмомъ*, потому что онъ безотчетно признаетъ производность и вторичность внѣшнихъ опредѣленій вещей, возвышая надъ ними ихъ духовную суть, и утверждаетъ живое взаимодѣйствіе центровъ бытія. Мы можемъ сказать не колеблясь, что матеріализмъ не есть чистое выраженіе простой вѣры во внѣшнюю реальность. Для этого онъ слишкомъ проникнутъ разсудочными опредѣленіями. Онъ не есть умозрѣніе, какъ мы уже знаемъ, но онъ и не вѣра въ ея истинной формѣ; матеріалистическая философія представляетъ странную смѣсь чувства и разсудка. Выше мы сказали, что эта доктрина есть результатъ специфически настроеннаго воображенія; нужно прибавить, что такое воображеніе прежде всего стремится къ отчетливости и чувственной наглядности представленій: оно ищетъ точности и раздѣльности въ идеяхъ, слѣдовательно, въ самомъ существѣ своемъ обнаруживаетъ наклонность къ разсудочному формализму.

Далѣе философія вѣры не только должна воплощать въ себѣ непосредственныя убѣжденія ума въ ихъ первоначальности и чистотѣ, она должна быть ихъ *полнымъ* выраженіемъ. Опираясь на одно вѣрованіе, она не должна во имя его уничтожать другихъ, не менѣе естественныхъ, потому что это значило бы противорѣчить своему собственному основанію и вносить въ свое содержаніе произволъ и случайность.

Но если отъ чего страдаетъ матеріализмъ главнымъ образомъ, то, конечно, отъ этого недостатка. Онъ принимаетъ во вниманіе только одно естественное вѣрованіе человѣческаго духа, вѣру въ реальность внѣшняго міра. Но можно ли утверждать серьёзно, что къ ней сводится все, во что мы невольно и прежде всякаго разсужденія вѣримъ? Возможно ли даже сказать, что она есть самое сильное изъ непосредственныхъ убѣжденій нашего сознанія?

Вѣра во внѣшній міръ обусловливается другою, не менѣе, а даже болѣе непосредственною увѣренностью въ дѣйствительности нашего *я*. Не даромъ новая философія, въ лицѣ Декарта, признала эту дѣйствительность самою очевидною изъ всѣхъ истинъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ строгомъ смыслѣ ее уже нельзя назвать предметомъ вѣры,—она превышаетъ вѣру, ибо понятіе вѣры, въ тѣсномъ значеніи слова, предполагаетъ отсутствіе прямого усмотрѣнія утверждаемаго въ ней объекта. Реальность нашего духа, напротивъ, есть именно то, что прямо и непосредственно усматривается въ каждомъ дѣйствіи нашего ума, нашей воли и нашего чувства. Духъ есть самое достовѣрное изъ всего, что мы знаемъ.

Эту мысль съ поразительною силою высказалъ еще блаженный Августинъ, во многомъ предвосхитившій Декарта.

Знаніе *объекта* неразлучно связано съ сознаніемъ субъекта. Міръ необходимости, міръ природы предполагаетъ *міръ свободы*, міръ духа; мы только въ томъ случаѣ можемъ воспринять что-нибудь, какъ силу намъ *внѣшнюю*, насъ *нудящую*, если сознаемъ нашу собственную актуальность, которая находитъ во *внѣшнемъ* ей противодѣйствіе. Реальное противодѣйствіе немыслимо безъ реальнаго дѣйствія, и первое не можетъ быть воспринято безъ второго; внѣшнее можетъ явиться лишь рядомъ съ внутреннимъ, необходимое—рядомъ съ свободнымъ.

Убѣжденіе въ собственной внутренней дѣйствительности, какъ воспринимающаго субъекта, неразрывное съ *сознаніемъ свободы*, неистребимо въ нашемъ духѣ, и съ нимъ надо весьма считаться философіи, которая въ подлинной сущности своей основывается на вѣрѣ. Какъ нужно понимать чувство свободы? Есть ли оно внутреннее сознаніе абсолютнаго и безразличнаго произвола, движущаго нашими дѣйствіями, какъ того хотѣли нѣкоторые метафизики и богословы? Съ этимъ трудно согласиться. Столь абстрактная идея едва ли можетъ стать предметомъ живого ощущенія. Чувство свободы есть *сознаніе себя, какъ источника дѣятельности*. Свобода постигается въ немъ, какъ *самоопредѣленіе*. Другими словами, она есть *внутренняя или духовная причинность*. Дѣло не въ томъ, предшествуетъ ли каждому изъ актовъ нашей воли полное безразличіе

или совершенное равновѣсіе души, а въ томъ, что духъ сознаетъ себя не пассивнымъ зрителемъ міра, но и дѣятелемъ въ немъ, хотя бы его дѣятельность и была вызвана внутреннею, т.-е. опять-таки духовною, мотивацiей. Такое понятіе свободы шире, чѣмъ понятіе случайнаго произвола. И матеріалисты, хотя они часто и выставляютъ себя просто защитниками *детерминизма*, на дѣлѣ нападаютъ не только на произволъ, но вообще на духовную причинность, въ какомъ бы видѣ она ни являлась. Въ дѣйствительности они отстаиваютъ не *детерминизмъ въ общемъ смыслѣ, а механическій детерминизмъ*, т.-е. наихудшій родъ *фатализма*.

Матеріализмъ провозглашаетъ исключительное господство механическихъ законовъ во всѣхъ явленіяхъ жизни. Изъ этого, очевидно, слѣдуетъ, что никакой духовной причинности не существуетъ. Всякое событіе, которое мы объясняемъ изъ психическихъ мотивовъ, изъ настроеній, чувствъ, воли,—*на самомъ дѣлѣ не есть ихъ слѣдствіе*. Истинные двигатели всего живого матеріальны: наша воля, какъ таковая, не можетъ ничего прибавить или убавить въ дѣйствительномъ ходѣ вещей. Что такой взглядъ есть фатализмъ, обращающій личную иниціативу въ ничто, противъ этого очень трудно спорить.

И тѣмъ не менѣе, именно по поводу этого вывода мнѣнія противниковъ сильно расходятся. Причина понятна: механическій детерминизмъ, проведенный во всѣхъ его послѣдствіяхъ, долженъ быть особенно противенъ простому человѣческому смыслу. Если человѣкъ ничего *не можетъ*, онъ *ничего и не долженъ*. Но

такой взглядъ уничтожаетъ нравственную личность человѣка. При немъ не можетъ быть рѣчи о добрѣ и злѣ, объ идеалахъ и обязанностяхъ; при немъ немыслима моральная оцѣнка человѣческихъ дѣйствій; при немъ вообще нѣтъ мѣста какимъ-нибудь требованіямъ. Человѣкъ, съ этой точки зрѣнія, только машина, а съ машины нечего и спрашивать! Повторяю, признаніе безсилія человѣческой личности, доходящее до ея полнаго отрицанія, всегда было главнѣйшимъ препятствіемъ для успѣховъ матеріализма, и въ этомъ вопросѣ наиболѣе роковой пунктъ раздора между матеріалистической философіей и непосредственными убѣжденіями здраваго сознанія. Поэтому философы, склонные къ матеріализму, дѣлали неоднократныя попытки примирить противоположные взгляды и показать, что между ними нѣтъ дѣйствительнаго противорѣчія. Въ настоящее время, когда теорія единства и сохраненія физическихъ силъ, прилагаемая ко всѣмъ явленіямъ безъ изъятія, получаетъ все бо̀льшую популярность, необходимость примиренія дѣлается настоятельною и не только для однихъ матеріалистовъ. Средствомъ къ нему служитъ ученіе о совпаденіи и тождествѣ двухъ причинностей—физической и духовной.

Это ученіе можно выразить такъ: все совершающееся въ природѣ дѣйствительно предопредѣлено заранѣе съ машинальною неизбѣжностью, и человѣческіе поступки не представляютъ исключенія изъ общаго правила; но это не уменьшаетъ значенія идеальной причинности вещей, ибо она въ существѣ тождественна съ причинностью механическою и поэтому со-

впадаетъ съ нею во всѣхъ моментахъ. То, что *извнѣ* необходимо по механическимъ законамъ, *изнутри* должно существовать въ силу требованій идеальныхъ; одно и то же явленіе есть одновременно слѣдствіе двухъ причинъ—физическаго движенія и нравственной воли. Итакъ, моральная дѣятельность не отрицается въ механическомъ детерминизмѣ, а слѣдовательно, не отрицается и нравственная личность человѣка.

Это предположеніе о внутреннемъ тождествѣ двухъ рядовъ причинъ, матеріальнаго и духовнаго, не ново въ философіи и высказывалось не только въ матеріализмѣ. Можетъ быть, самое совершенное и полное выраженіе оно нашло еще въ системѣ Спинозы, мыслителя, также немало погрѣшившаго смѣшеніемъ *детерминизма вообще съ детерминизмомъ матеріальнымъ*. Спиноза, исходя изъ единства міровой субстанціи и въ то же время объявивъ немыслимымъ дѣйствительное взаимодѣйствіе *идей* (міра психическаго) и *тѣлъ* (міра матеріальнаго), нашелъ выходъ изъ противорѣчія, которое такимъ образомъ возникало, въ мысли о безусловномъ совпаденіи обоихъ порядковъ явленій. Это совпаденіе въ его системѣ относится не только къ внѣшнимъ дѣйствіямъ одушевленныхъ существъ, но послѣдовательно распространяется на *внутреннее теченіе идей*. Въ системѣ Спинозы механическій законъ господствуетъ не только надъ тѣлами, но и надъ идеями, (съ которыми Спиноза отождествляетъ всякое духовное существованіе), потому что для него идея есть отраженіе или воспроизведеніе тѣлесныхъ состояній въ Божественномъ мышленіи, т.-е. нѣчто по самому

существу пассивное. Спиноза не остановился передъ этимъ заключеніемъ, хотя его теорія, до нѣкоторой степени объясняющая возникновеніе и законы ощущеній, оказывается очень темною и неудовлетворительною, когда дѣло идетъ о страстяхъ, въ которыхъ духовная актуальность (ибо страсть выражаетъ самоутвержденіе субъекта) уже несомнѣнно присутствуетъ, (что Спиноза самъ признаетъ, нарушая этимъ собственныя основныя предположенія), и тѣмъ болѣе когда вопросъ ставится о природѣ познавательныхъ процессовъ отвлеченія, обобщенія и интуитивнаго мышленія; эта неясность въ развитіи главнаго тезиса дѣлаетъ начало третьей и особенно вторую часть „Этики“ наиболѣе трудными во всемъ сочиненіи.

Что не удалось Спинозѣ, никогда не удавалось и другимъ. Мысль о совпаденіи двухъ порядковъ вещей представляетъ безчисленныя затрудненія, которыя всѣ вытекаютъ изъ одного главнаго: утверждается тождество тамъ, гдѣ его несомнѣнно нѣтъ, гдѣ, напротивъ, существуетъ явное и безспорное различіе. Механическая причинность есть связь послѣдующаго съ предыдущимъ, зависимость слѣдствія отъ предшествовавшей ему матеріальной, слѣдовательно, слѣпой, никакихъ идеальныхъ мотивовъ въ себѣ не носящей, причины: это необходимость равнодушная къ своимъ результатамъ,—безцѣльная. Духовная причинность есть связь цѣлей и средствъ, идеала и его осуществленія, слѣдовательно, зависимость дѣйствія отъ его результатовъ, необходимость *разумная*,—цѣлесообразная. Въ механической причинности *прошлое*, въ духовной *будущее* опредѣ-

ляетъ *настоящее* (ибо хотя мысль, какъ психическій феноменъ, также *предшествуетъ* дѣйствію, ее осуществляющему, но содержаніе ей *даетъ будущее событіе*; она есть будущее въ формѣ настоящаго). *Прошлое* и *будущее* не суть ли понятія до очевидности различныя? А если они различны, какъ же возможно тождество причинныхъ рядовъ, въ которыхъ они воплощаются? Ясно, что такое тождество не вытекаетъ изъ ихъ существа. Слѣдовательно, оно можетъ быть только случайнымъ совпаденіемъ. Что въ отдѣльныхъ фактахъ такого совпаденія нѣтъ ничего страннаго и невозможнаго, это неоспоримо. Но можно ли то же самое сказать о безконечности повтореній совпаденія, безъ которой дѣйствительность, съ этой точки зрѣнія, была бы необъяснима? Слишкомъ очевидно, что такая безконечность безконечно мало вѣроятна, другими словами, немыслима.

Это созналъ другой великій сторонникъ теоріи совпаденія, Лейбницъ, и какъ единственно возможный исходъ изъ затрудненія призналъ *предустановленную гармонію:* по его мнѣнію, совпаденіе духовнаго и тѣлеснаго есть отъ вѣка утвержденное чудо всемогущества Божія. Такое объясненіе многимъ показалось искусственнымъ, но другого не было. Матеріалисты, конечно, не захотятъ, да и не могутъ прибѣгнуть къ нему, вслѣдствіе чего противорѣчіе безусловной случайности никогда не можетъ быть закрыто въ ихъ ученіи. Гипотеза совпаденія, никѣмъ еще никогда отчетливо не проведенная, несмотря на тщетныя усилія нѣкоторыхъ психологовъ, есть одна изъ самыхъ безплодныхъ и не-

разрѣшимыхъ задачъ, которая, должно быть, еще долго будетъ волновать умы; это *квадратура круга психологіи*.

Впрочемъ, вопросъ не въ теоретической состоятельности теоріи совпаденія, а въ томъ, насколько, даже и *оправданная* разумомъ, она соотвѣтствуетъ непосредственному человѣческому сознанію. Если даже принять ее, справедливо ли, что въ ней духу возвращается причинное воздѣйствіе на внѣшній міръ? Въ какомъ смыслѣ духъ остается причиною явленій, когда по предположеніямъ гипотезы *всѣ явленія* съ роковою неизбѣжностью возникаютъ изъ механическихъ причинъ и именно въ силу *этихъ* причинъ должны совершаться такъ, какъ совершаются? [1]). Что можетъ духъ

[1]) Талантливый защитникъ механическаго детерминизма Ф. А. Ланге въ своей «Исторіи матеріализма» разсуждаетъ такъ: законъ сохраненія силы, если онъ не совершенная нелѣпость, не долженъ терпѣть никакихъ исключеній; онъ долженъ такъ-же прилагаться къ мозгу, какъ и ко всѣмъ другимъ вещамъ. Поэтому нельзя говорить о вліяніи духовныхъ процессовъ на матеріальныя событія: такое вліяніе абсолютно немыслимо съ естественно-научной точки зрѣнія. Если бы наши мысли могли сдвинуть хотя одинъ атомъ мозга, хотя бы на милліонную часть одного миллиметра, міровая формула не годилась бы болѣе и даже потеряла бы всякій смыслъ. Нужно возвыситься до того заключенія, что вся дѣятельность какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и цѣлыхъ народовъ, могла бы совершаться такъ, какъ она теперь совершается, даже и тогда, когда ни въ одномъ изъ этихъ недѣлимыхъ не было бы ничего подобнаго мысли, ощущенію и другимъ душевнымъ свойствамъ. Взглядъ людей былъ бы такъ же одушевленъ, звукъ голоса такъ же трогателенъ, только этому выраженію не соотвѣтствовало бы никакой души. Если бы кто-нибудь былъ *тронутъ*, это значило бы только, что выраженіе его лица безсознательно получило больше мягкости, что механизмъ мозга породилъ улыбку на его устахъ и слезы на глазахъ. Можно представить

въ нихъ привнести отъ себя? Ясно, что онъ не дѣйствительная, а, выражаясь языкомъ окказіонализма, только *случайная* причина явленій. Духъ, какъ совокупность психическихъ феноменовъ въ ихъ своеобразности, или какъ сознаніе, могъ бы исчезнуть, и отъ того ничего не измѣнилось бы въ мірѣ, который движется автоматически. Это абсолютное безсиліе духа въ теоріи механическаго детерминизма и дѣлаетъ неустранимымъ никакими метафизическими ухищреніями упрекъ въ уничтожающихъ всякую нравственную иниціативу послѣдствіяхъ, который такъ часто противъ нея обращается. Этотъ упрекъ основывается на очень простомъ разсужденіи: если все, что совершается, отъ вѣка съ математической необходимостью предопредѣлено въ движеніяхъ атомовъ, если нѣтъ силы въ мірѣ, которая могла бы въ этихъ движеніяхъ что-нибудь измѣнить,—что значатъ моя воля и ея усилія, къ которымъ взываетъ нравственный законъ? Всякая борьба съ механизмомъ вселенной не есть ли безполезное верченье бѣлки въ колесѣ, пустое марево, о которомъ лучше не думать, чтобы избѣгнуть лишнихъ страданій?

себѣ два міра: оба наполнены людьми и ихъ дѣйствіями, въ обоихъ ходъ исторіи совершенно одинаковъ до мельчайшихъ подробностей, до ничтожнѣйшихъ жестовъ, до малѣйшихъ оттѣнковъ голосовъ, если бъ ихъ могъ кто-нибудь услышать. Между этими мірами было бы одно только различіе: въ одномъ все происходило бы автоматически, по законамъ чисто-механическаго сцѣпленія, и при этомъ въ немъ ничего бы не мыслилось и не ощущалось ни однимъ существомъ; другой былъ бы нашимъ міромъ, какъ мы его знаемъ. Съ точки зрѣнія точнаго изслѣдованія, они были бы *неразличимы*.

Повторяю, этотъ выводъ слишкомъ простъ, чтобы онъ не пришелъ въ голову каждому, даже очень обыкновенному человѣку. И онъ не можетъ остаться безъ практическаго вліянія. Какъ всякій фатализмъ, онъ, конечно, не способенъ сдѣлаться убѣжденіемъ всей жизни во всѣхъ ея столкновеніяхъ, потому что непосредственное чувство самодѣятельности черезчуръ противорѣчитъ ему, и потому что полная пассивность во всѣхъ обстоятельствахъ скоро обнаружила бы его внутреннюю несообразность. Но онъ строго вытекаетъ изъ цѣлаго системы и поэтому долженъ имѣть, по крайней мѣрѣ, отрицательное дѣйствіе на умы въ совершенномъ упраздненіи нравственной энергіи. Гдѣ нѣтъ воли, тамъ нѣтъ лица, гдѣ нѣтъ лица, тамъ нѣтъ этики.

Изъ всего сказаннаго, я думаю, ясно, что естественное вѣрованіе въ духовную личность и въ нравственную свободу человѣка матеріализмъ не только не оправдываетъ, но прямо отрицаетъ; во имя вѣры въ реальность внѣшнюю онъ уничтожаетъ реальность внутреннюю; одному вѣрованію онъ безусловно жертвуетъ другимъ.

Третье убѣжденіе людей, столь же непосредственное и также опирающееся на чувство, обнимаетъ идею безконечнаго или безусловнаго. Между непосредственными вѣрованіями человѣческаго сознанія существуетъ градація въ ясности и отчетливости. Самое отчетливое непосредственное знаніе мы имѣемъ о насъ самихъ путемъ простого самосознанія. О воспріятіяхъ внѣшнихъ чувствъ нельзя сказать (и это давно признано), чтобы они давали ясное понятіе о своемъ объектѣ

Въ непосредственномъ знаніи внѣшней природы такъ много смутнаго, такъ велико смѣшеніе субъективнаго и объективнаго элементовъ, что философія, даже наиболѣе къ нему привязанная, должна видоизмѣнять его содержаніе. Еще меньше отчетливости и опредѣленности въ *чувствѣ безконечнаго и божественнаго.*

Оно и должно быть таковымъ по самому своему предмету, который не воплощается ни въ какомъ ограниченномъ воспріятіи. Тѣмъ не менѣе оно несомнѣнно живо и реально, о чемъ свидѣтельствуетъ религія и связанныя съ нею исторически и по своему идеальному содержанію искусство и философія. У нѣкоторыхъ, особо одаренныхъ натуръ это чувство достигаетъ поразительной яркости, силы и неотразимой убѣдительности. Какъ относится къ нему матеріализмъ? Критика умозрительныхъ положеній матеріализма доказала намъ, что онъ отрицаетъ и эту могущественную вѣру.

Можно указать еще одно требованіе, которое лежитъ въ самомъ существѣ философіи вѣры. Эта философія, конечно, развивается не изъ логическихъ доказательствъ и не нуждается въ нихъ; но все-таки содержаніе ея идей, міросозерцаніе, на нихъ построенное, должно поддерживать, а не колебать довѣріе къ показаніямъ непосредственнаго чувства, ибо оно само основано на этомъ довѣріи. Это требованіе выполняетъ мистикъ, когда, повѣривъ во всеединство существующаго и въ способность духа путемъ экстатическаго созерцанія достигать сліянія съ нимъ, онъ начинаетъ превыше всего цѣнить такое созерцаніе и усматриваетъ въ немъ единственный источникъ истины. Но что скажемъ о матеріалистѣ, который, полагаясь на чувственное знаніе, повѣрилъ въ абсолютную матерію, а потомъ, отправляясь отъ началъ, имъ принятыхъ, утверждаетъ *субъективность, призрачность* чувственныхъ воспріятій? Что матеріализмъ совершаетъ такой убійственный для него кругъ, мы уже видѣли. Итакъ, матеріализмъ не въ силахъ исполнить этого послѣдняго требованія философіи вѣры, что̀ сильно сказывается въ его непрочности какъ убѣжденія, въ его невольномъ и постоянномъ тяготѣніи къ скептицизму.

Здѣсь мы окончимъ нашъ анализъ матеріализма, который и безъ того, вѣроятно, показался читателю слишкомъ утомительнымъ и длиннымъ. Въ своей критикѣ я старался соединить все, что можно замѣтить объ этомъ въ высшей степени оригинальномъ и нынѣ весьма распространенномъ типѣ философіи. Теперь намъ остается только обобщить выводы, къ которымъ мы пришли.

Раньше мы сказали, что матеріализмъ есть философія вѣры. Теперь мы должны принять это опредѣленіе только съ значительными ограниченіями: матеріализмъ есть философія вѣры, но *очень односторонняя и смѣшанная съ элементами, чуждыми вѣрѣ.* Онъ представляетъ нѣчто среднее, переходную ступень между вѣрою и умозрѣніемъ. Онъ беретъ понемногу и отъ первой, и отъ послѣдняго, но не удовлетворяетъ обоихъ. Во всякомъ случаѣ онъ *больше вѣра,* чѣмъ умозрѣніе. Это отчасти извиняетъ его внутреннюю противорѣчивость: потребность вѣровать не знаетъ логиче-

скихъ основаній, и всякая вѣра до извѣстной степени ирраціональна.

Но это же самое осуждаетъ чрезмѣрныя притязанія матеріалистической философіи, ея склонность выходить подъ чужимъ знаменемъ и провозглашать себя за единственную научную и раціональную доктрину. Она должна сознать, что она только *вѣрованіе*, и вѣрованіе менѣе раціональное, нежели многія другія. Логическія противорѣчія, въ ней заключающіяся, никогда не позволятъ ей занять мѣсто умозрѣнія, односторонность усвоенныхъ ею вѣрованій никогда не допуститъ ее долго господствовать надъ простыми вѣрующими умами. Однако, всегда найдутся люди, которые по самому умственному складу своему, можетъ быть, не усвоивая матеріализма сознательно, во всѣхъ его послѣдствіяхъ, все-таки будутъ обнаруживать наклонность къ механической философіи.

ГЛАВА III.

Вѣра и разумъ.

Общій характеръ философіи, опирающейся на непосредственную вѣру.

Двѣ главныя причины заставили насъ такъ долго остановиться на матеріалистическомъ міросозерцаніи: во-первыхъ, его популярность въ настоящее время, ибо въ немъ можно видѣть одну изъ наиболѣе распространенныхъ положительныхъ теорій существующаго, хотя оно далеко не всегда выражается въ своемъ чистомъ видѣ, а гораздо чаще представляетъ только невысказанное основаніе общихъ построеній; во-вторыхъ, его смутное положеніе среди другихъ метафизическихъ воззрѣній. Его безотчетное происхожденіе дѣлаетъ его особенно удобнымъ для того, чтобы именно въ немъ искать убѣжища отъ безусловнаго сомнѣнія скептиковъ съ одной стороны, отъ неизбѣжности обращаться къ умозрѣнію—съ другой. Матеріализмъ одинаково стоитъ поперекъ исключительному эмпиризму и умозрительному направленію, какъ бы возвышаясь надъ ними, дополняя первый, замѣняя и вытѣсняя второе. Необходимо разъ навсегда разсмотрѣть вопросъ объ его дѣйствительной цѣнѣ, иначе его обѣщанія бу-

лутъ постоянно отвлекать мысль отъ пониманія истинныхъ отношеній между опытомъ и задачами философіи.

И мы могли убѣдиться, какой плохой якорь спасенія для мысли онъ изъ себя представляетъ. Въ существѣ своемъ матеріализмъ такая же метафизическая теорія, какъ и всѣ другія онтологическія построенія. А то, что составляетъ его своеобразность, не говоритъ въ его пользу. Въ самомъ дѣлѣ, главная его оригинальность— въ отсутствіи критическаго отношенія къ самому себѣ, въ безотчетномъ признаніи своихъ основоположеній, въ стремленіи поставить себя внѣ умозрительныхъ требованій, несмотря на умозрительное содержаніе своихъ идей, что влечетъ за собою случайность и безсвязность окончательныхъ выводовъ. Преимущество матеріализма обыкновенно полагается въ единствѣ его принципа и въ соотвѣтствующемъ ему единствѣ объясненій. Но мы знаемъ уже, что такое единство въ большинствѣ случаевъ оказывается мнимымъ и что оно не охраняетъ матеріалистическую доктрину отъ явныхъ внутреннихъ противорѣчій.

Истинная подкладка матеріализма есть непосредственное убѣжденіе; слѣдовательно, въ немъ мы уже имѣемъ одинъ изъ типовъ философіи, которая опирается на безотчетную вѣру. Но въ то же время онъ еще очень односторонній и смѣшанный съ чуждыми элементами типъ ея. Это вынуждаетъ насъ поставить вопросъ о вѣрѣ въ ея чистомъ видѣ и во всей полнотѣ ея содержанія. Не разрѣшивъ его, мы не можемъ понять подлиннаго значенія онтологіи умозрительной или раціональной, мы не можемъ сказать

утвердительно, нужна ли она для нормальнаго существованія знанія и въ какой степени нужна?

Впрочемъ, притязанія философіи вѣры должны быть изслѣдованы не только ради ясности и систематичности изложенія. При современномъ настроеніи философской мысли они имѣютъ великую практическую силу. Потребность въ положительномъ и законченномъ міросозерцаніи неистребима въ человѣческомъ духѣ. Когда ей нѣтъ никакого разрѣшенія въ разумѣ, мы начинаемъ искать его въ темныхъ откровеніяхъ чувства. Мистицизмъ только обратная сторона скептицизма; исторія философіи подтверждаетъ этотъ фактъ на каждомъ шагу. И въ настоящее время выхода изъ всеобщаго отрицанія слишкомъ часто ищутъ въ невольныхъ чаяніяхъ и предположеніяхъ души, психологически неустранимыхъ, хотя логически недоказуемыхъ, или даже въ грезахъ фантазіи, хотя бы самые творцы ихъ считали ихъ не болѣе какъ грезами. И къ такимъ способамъ смягченія сомнѣній прибѣгаютъ не только отдѣльные умы, для которыхъ обращеніе всего міра въ субъективную иллюзію кажется невыносимымъ; эти способы возведены въ принципъ, они рекомендуются за руководящее правило для созданія цѣлостнаго и положительнаго міровоззрѣнія. Школа новокантіанцевъ представляетъ особенно любопытное явленіе въ этомъ случаѣ. Ихъ сочиненія нерѣдко даютъ удивительный примѣръ разсужденій, въ которыхъ сначала весь міръ со всѣми его свойствами и всѣ обобщенія разума обращаются въ чистый призракъ, безотчетно порожденный нашимъ же умомъ, а потомъ все отверг-

нутое возвращается назадъ подъ видомъ мечтаній нашего творческаго воображенія, при чемъ высказывается серьёзная увѣренность, что эти мечты могутъ съ избыткомъ замѣнить то, что нѣкогда доставляли религія и философія въ своихъ догматическихъ системахъ; выражается убѣжденіе, что въ нашихъ грезахъ вселенная опять встанетъ передъ нашимъ умственнымъ взоромъ, какъ реальное, разумное и благое цѣлое, какъ высочайшее осуществленіе идеала; доказывается, что все различіе между догматикомъ и критическимъ философомъ сводится къ тому маловажному обстоятельству, что первый неосмотрительно признаетъ свои представленія о мірѣ и его разумности за выраженіе дѣйствительныхъ свойствъ его, а кантіанецъ знаетъ, что его мечты всегда мечтами и останутся и будутъ выражать его собственное высокое душевное настроеніе, но, конечно, не предметную истину; т.-е. другими словами, простодушный догматикъ вѣритъ въ то, во что онъ вѣритъ, а человѣкъ, умудренный критикой нашихъ познавательныхъ силъ, благоразумно уклоняется отъ такой наивной притязательности вѣры.

Всѣ подобныя изліянія, обыкновенно очень возвышенныя и даже сентиментальныя, можно было бы считать за невинную игру въ хорошія слова, если бы въ основѣ ихъ не лежала глубокая потребность времени: въ непосредственныхъ чаяніяхъ души найти то, что прежде выдавалось за выводы разума. И эта потребность сказывается не у однихъ ново-кантіанцевъ,— въ нихъ она даже, можетъ быть, слабѣе, чѣмъ во многихъ другихъ. Возвратъ къ простой, невольной вѣрѣ,

или къ мистицизму въ его разнообразныхъ оттѣнкахъ, при полномъ сознаніи его прямой противоположности раціональному знанію и пренебреженіи къ такому знанію, есть безспорная особенность нашей эпохи, странно уживающаяся рядомъ съ явною наклонностію къ матеріализму. Вотъ почему, прежде чѣмъ перейдемъ къ анализу условій философіи раціональной, мы должны разсмотрѣть общую природу философіи непосредственной вѣры въ ея предполагаемой непримиримости съ философіей разума. Правда ли, что прирожденное нашему духу непосредственное чувство истины можетъ доставить то, чего отъ него ждутъ? Правда ли, что непосредственная вѣра въ ея противоположности знанію даетъ твердую почву для построенія положительнаго міросозерцанія?

При обсужденіи этого вопроса мы будемъ слѣдовать методу, принятому нами раньше. Мы будемъ разсматривать общую теорію философіи вѣры, общій типъ ея, во всѣхъ его послѣдствіяхъ и внутреннихъ моментахъ, пользуясь воззрѣніями отдѣльныхъ мыслителей лишь настолько, насколько они выражаютъ этотъ общій типъ.

Философія вѣры противополагаетъ себя умозрѣнію, но она противополагаетъ себя и скептицизму, и даже ему прежде всего. Противъ умозрѣнія возстаетъ она только въ виду шаткости его выводовъ. Кратко говоря, она отправляется отъ такого разсужденія. Разумъ не даетъ и не въ силахъ дать прочныхъ истинъ; въ концѣ-концовъ все оказывается спорнымъ, все подвержено сомнѣнію, и скептицизмъ водворяется

тамъ, гдѣ мы ожидали съ очевидностію доказанныхъ аксіомъ. Итакъ, отбросимъ доказательства, гдѣ они не нужны, гдѣ они только мѣшаютъ. Останемся при томъ, что въ насъ вложено природою. Въ насъ живетъ цѣлая категорія идей, которыя неистребимы при всѣхъ усиліяхъ отрицанія и въ которыхъ мы имѣемъ все, что намъ нужно. Сознаемъ это разъ навсегда, и отрицаніе изъ грознаго врага всего намъ святого обратится въ легкомысленное провожденіе времени. Легкомысленное, потому что оно основано на самообольщеніи: скептики только мечтаютъ, что они сомнѣваются, на дѣлѣ, они вѣрятъ такъ же крѣпко и невольно, какъ и самые простые люди.

При такой постановкѣ прежде всего возникаетъ слѣдующее недоумѣніе: философія вѣры является, какъ противовѣсъ отрицанію и сомнѣнію, чтобы успокоить и примирить ими смущенные и сбитые съ толку умы. И что же она дѣлаетъ? Вмѣсто того, чтобы бороться съ противникомъ, она отрицаетъ его существованіе; вмѣсто смягченія внутренняго разлада, она объявляетъ, что разлада нѣтъ и быть не можетъ. Не значитъ ли это лѣчить больного простымъ увѣреніемъ, что онъ вовсе не боленъ, а здоровъ? Не значитъ ли это говорить голодному, что онъ по горло сытъ? Обогатимъ ли мы бѣдняка, если ему скажемъ, что онъ огромный богачъ? Пускай такія рѣчи исходятъ изъ самыхъ добрыхъ намѣреній, все же въ нихъ больше досаднаго, чѣмъ убѣдительнаго.

Философія вѣры утверждаетъ свое содержаніе, какъ общепризнанный и неустранимый фактъ сознанія. Въ

такомъ случаѣ, почему же она существуетъ лишь какъ одна изъ многихъ формъ философіи? Она говоритъ, что сомнѣніе въ основныхъ истинахъ философіи не можетъ имѣть мѣста по самому устройству человѣческой природы. Тогда почему же оно вообще существуетъ и далеко не всегда въ видѣ пустого легкомыслія? Психологическія основанія философіи вѣры не оказываются ли сомнительными или, по крайней мѣрѣ, преувеличенными?

Къ этому нужно присоединить двусмысленное положеніе философіи вѣры по отношенію къ знанію вообще. Она считаетъ свои идеи превышающими силы разума и тѣмъ не менѣе присвоиваетъ себѣ роль окончательной завершительницы знанія. Но знаніе есть плодъ и достояніе разума; оно неизмѣнно стремится (и въ этомъ его коренная природа) къ тому, чтобъ стать внутренно-необходимымъ, во всѣхъ частяхъ очевиднымъ для мысли цѣлымъ; оно есть *пониманіе* вещей и ихъ отношеній и не можетъ быть ничѣмъ инымъ. Философія вѣры хочетъ быть лишь темнымъ предметомъ чувства, недоступнымъ для анализа, противорѣчащимъ даже его заключеніямъ (ибо она вполнѣ признаетъ *логическую* правомѣрность отрицанія и требуетъ только *воздержанія* разума отъ наиболѣе существенныхъ для него вопросовъ). Что же выходитъ? Чтобы расширить область познаваемаго, вѣра привноситъ къ ней нѣчто ей чуждое, даже противное основнымъ ея требованіямъ. Чтобы дать мнимую прочность созданіямъ ума, она его сковываетъ и заставляетъ его молчаливо покоряться именно тамъ, гдѣ

особенно мучительно сказывается сродное ему исканіе свѣта. Такая требовательность существенно противорѣчитъ всѣмъ инстинктамъ мысли. Полагать въ качествѣ аксіомъ знанія то, что ему непонятно, для него недоказуемо, даже противорѣчитъ его законамъ, значитъ въ корнѣ убивать его, превращать изъ достовѣрнаго въ проблематическое и условное, зависимое отъ истинъ ему недоступныхъ, и отнимать у него его основной критерій *очевидности*.

Но вѣдь мыслимо предположеніе, что знаніе, какъ система понятій, очевидная во всѣхъ частяхъ своихъ, невозможно; что такова его печальная, но неизбѣжная участь всегда опираться въ послѣднемъ результатѣ на необъяснимое и непостижимое; что всеохватывающая условность и относительность неотдѣлимы отъ его природы. Въ такой мысли, по себѣ взятой, нѣтъ ничего невѣроятнаго. Итакъ, допустимъ, что она вполнѣ справедлива. Что же? Можно ли, по крайней мѣрѣ, сказать, что вѣра представляетъ *прочную* и *неизмѣнную* почву для развитія объективнаго знанія? Отъ знанія по самому устройству нашего ума мы требуемъ двухъ вещей: очевидности содержанія и безспорной достовѣрности, по крайней мѣрѣ, самыхъ общихъ и главныхъ положеній. Пускай перваго знаніе; опирающееся на вѣру, не даетъ; даетъ ли оно второе? Утвержденія непосредственной вѣры такъ ли ясны и опредѣленны, какъ стараются ихъ представить сторонники ея?

Философію раціональную упрекаютъ въ разнообразіи и внутренней противорѣчивости ея ученій. Именно въ виду этихъ недостатковъ, въ непосредственной

вѣрѣ указывается единственный выходъ изъ неограниченнаго сомнѣнія. Разумъ обманываетъ, — слѣдовательно, надо искать истины въ прямомъ созерцаніи ея, въ неиспорченномъ чувствѣ, въ томъ внутреннемъ и необъяснимомъ соприкосновеніи съ нею, которое удѣляетъ ее намъ.

Но точно ли содержаніе того, что признается за естественныя вѣрованія духа, не страдаетъ тѣми самыми недостатками, за которые принято осуждать раціонализмъ? Довольно самаго общаго знакомства съ исторіей философіи вѣры, чтобъ убѣдиться, что въ основѣ такого мнѣнія лежитъ явное заблужденіе. Воззрѣнія, опирающіяся на вѣру, такъ же разнообразны и такъ же противорѣчивы, какъ и теоріи раціональной метафизики. Возьмемъ нѣсколько примѣровъ: мы уже видѣли, что матеріализмъ коренится въ непосредственной вѣрѣ во внѣшнюю реальность. Его прямая противоположность, — субъективный идеализмъ Фихте,—отправляется отъ непосредственно данной, въ единомъ актѣ нашего мышленія полагаемой и усматриваемой безусловности нашего *я*. И Фихте приписываетъ очень большое значеніе тому, что абсолютное *я* не есть понятіе выводное, а изначала и прямо данное въ актѣ нашей мысли. У Шеллинга это усмотрѣніе абсолютной природы *я* обращается въ *интеллектуальное созерцаніе*, предметъ котораго уже не только *я*, какъ мыслящій субъектъ, но абсолютное, поскольку оно есть основа и субъекта, и объекта, по своей природѣ возвышающаяся и надъ тѣмъ, и надъ другимъ, поскольку оно тождество того и другого,—

субъектъ-объектъ [1]). Въ этихъ примѣрахъ мы имѣемъ три системы, одинаково опирающіяся на непосредственное усмотрѣніе истины. И каждая изъ нихъ отстаиваетъ свою особую истину, не похожую на ту, которую защищаетъ другая. Въ одной истина утверждается только за внѣшнимъ бытіемъ, въ другой только за внутреннимъ, третья ищетъ примиренія двухъ крайностей, но все же съ значительнымъ перевѣсомъ субъективнаго элемента. Такая разность въ идеяхъ соотвѣтствуетъ ли предполагаемой ясности непосредственнаго усмотрѣнія истины?

Шотландская философія здраваго смысла въ своихъ развѣтвленіяхъ не обнаруживаетъ, конечно, такой явной противоположности точекъ отправленія; и все же поучительно видѣть, какъ разнообразились взгляды у ея представителей. Сравнимъ, напримѣръ, взгляды на Божество и познаніе о Немъ, принадлежащіе Риду и Освальду съ одной стороны, Гамильтону съ другой. Сопоставимъ воззрѣніе на внѣшній міръ и сознающій субъектъ Рида и Герберта Спенсера, (который несомнѣнно примыкаетъ къ идеямъ шотландской школы, по крайней мѣрѣ, въ ея позднѣйшемъ развитіи). Результатомъ будетъ только недоумѣніе: что же собственно утверждаетъ

[1]) Во избѣжаніе недоразумѣній, я долженъ замѣтить, что, приводя примѣры, я имѣю въ виду не только такихъ сторонниковъ непосредственнаго знанія, которые во имя его совсѣмъ отрицаютъ умозрѣніе, но и такихъ, которые полагаютъ въ непосредственномъ вѣдѣніи исходную точку чисто умозрительныхъ выводовъ. Въ данномъ случаѣ для насъ важенъ лишь тотъ вопросъ, какія идеи могутъ быть выставляемы, какъ плодъ непосредственнаго знанія.

здравый смыслъ, естественное сознаніе людей, непреложнымъ образомъ?

Подобное замѣчаніе можно сдѣлать и о нѣмецкой философіи чувства. Много ли общаго между идеями мистика Гаманна, неопредѣленнаго деиста Якоби и пантеиста въ духѣ Спинозы, Шлейермахера? А между тѣмъ каждый изъ нихъ выдаетъ важнѣйшія свои понятія за непосредственное откровеніе души.

Подтвержденіе нашего вывода находимъ и въ ученіяхъ мистиковъ, собственно такъ называемыхъ. Во-первыхъ, идеи мистиковъ вообще очень мало напоминаютъ то, что въ философіи здраваго смысла, чувства или простой вѣры обыкновенно выставляется за истины непосредственнаго сознанія. Сравнительно съ послѣдними онѣ отличаются гораздо большею сложностью и утонченностію, хотя и мистики свои идеи признаютъ плодомъ высшаго созерцанія. Во-вторыхъ, идеи мистиковъ нерѣдко поражаютъ своимъ явно абстрактнымъ характеромъ, доказывающимъ участіе отвлеченнаго разума въ ихъ образованіи (таково, напр., *единое* неоплатониковъ, хотя они и считаютъ его предметомъ живого созерцанія въ состояніи экстаза). Наконецъ, идеи мистиковъ разнятся и между собой, смотря по тѣмъ вліяніямъ, которыя ихъ вызвали. Здѣсь неумѣстно было бы пускаться въ подробности: укажу различіе, ясное для всякаго, между мистикой христіанской и до-христіанской.

Итакъ, философія вѣры не даетъ результатовъ болѣе прочныхъ, нежели философія разума; ея ученія во всякомъ случаѣ одинаково измѣнчивы и шатки, какъ и

теоріи раціональной метафизики; болѣе того, она въ значительной степени находится подъ вліяніемъ послѣднихъ, иногда цѣликомъ заимствуя у нихъ свое содержаніе. Отчего это зависитъ? Вѣдь выше мы всетаки могли указать основныя вѣрованія всякаго ума, которыя всегда наблюдаются въ немъ, которыя прямо или косвенно отражаются въ его дѣйствіяхъ. Почему же эти вѣрованія не обратить въ основу знанія, почему не видѣть въ нихъ аксіомъ, отъ которыхъ должна отправляться всякая мысль? Именно потому, что они существуютъ въ каждомъ умѣ и тѣмъ не менѣе рѣдко кого спасаютъ отъ сомнѣній. Этотъ простой фактъ обнаруживаетъ лучше всякихъ доказательствъ невозможность сдѣлать вѣру краеугольнымъ камнемъ знанія.

Непосредственныя вѣрованія души безотчетны и вслѣдствіе этого очень смутны и неопредѣленны. Въ предшествующей главѣ мы уже видѣли, что между ними существуетъ градація въ ясности. Наиболѣе отчетливо наше усмотрѣніе нашего собственнаго существа. Но чѣмъ далѣе мы отступаемъ отъ того, что прямо и всегда лежитъ передъ нашимъ умственнымъ взоромъ, тѣмъ болѣе сливаются наши представленія. Между тѣмъ мысль не можетъ ими удовлетвориться; первоначально темныя и расплывающіяся идеи она стремится обратить въ ясно расчлененныя понятія. Такъ поступаетъ всякая философія, такъ поступаетъ и философія вѣры, *и въ этомъ ея основная ложь.* Изъ безотчетныхъ предположеній сознанія она старается образовать систему естественныхъ вѣрованій; но система подразумѣваетъ опредѣленныя понятія, а

непосредственная вѣра даетъ лишь неуловимыя догадки, отдаленные символы истины,— лишь двусмысленные намеки на понятія, а не самыя понятія. Вѣра лишь начало пониманія, а не завершеніе его, и только въ качествѣ перваго двигателя, предварительнаго чаянія она можетъ возбуждать мысль. Такъ ли къ ней относится философія, на нее опирающаяся? Нѣтъ, ибо тогда она не отличалась бы отъ раціонализма. Наоборотъ, она принципіально уклоняется отъ всякаго умозрѣнія, т.-е. отъ самобытной творческой дѣятельности разума. Она хочетъ быть только простымъ изложеніемъ, только точною копіей представленій непосредственнаго сознанія. И все же она раскрываетъ ясно установленную систему понятій. Но тѣмъ самымъ она вступаетъ въ противорѣчіе съ собственною задачею и, вмѣсто дѣйствительныхъ откровеній внутренняго чувства, доставляетъ собственныя измышленія, обыкновенно навѣянныя раціонализмомъ. Она совершаетъ подтасовку, выдавая себя за нѣчто такое, чѣмъ она никогда не была.

Съ этой точки зрѣнія особенно любопытно ея отношеніе къ разуму. Какъ мы уже знаемъ, философія вѣры становится на сторону скептицизма при обсужденіи притязаній разумнаго знанія. Такъ и быть должно, потому что иначе ей незачѣмъ противополагать себя раціонализму. Я постараюсь представить въ самой общей формѣ подлинныя основанія философіи вѣры, при чемъ буду имѣть въ виду не столько способы доказательствъ того или другого мыслителя разсматриваемаго направленія, сколько логическую полноту идеи, которая такъ или иначе высказывается у всѣхъ нихъ.

Скептическія основанія философіи вѣры.

Вотъ къ чему сводится ученіе послѣдовательнаго сторонника непосредственной вѣры: чувственное воспріятіе само по себѣ не даетъ истины. Въ немъ мы имѣемъ дѣло только съ явленіями или состояніями нашей души. Поэтому правы эмпирики, когда они, признавъ чувственность единственнымъ источникомъ достовѣрности, дѣлаютъ выводъ къ невозможности объективнаго знанія, т.-е. знанія дѣйствительныхъ вещей. Эмпиризмъ въ окончательномъ результатѣ обращается въ *чистый субъективизмъ*; а этотъ послѣдній есть уже отреченіе отъ знанія и уничтоженіе его.

Обыкновенно полагаютъ, что разумъ способенъ восполнить недостатки чувственности и раскрываетъ подлинныя опредѣленія дѣйствительно-существующаго. Изъ этого предположенія вырастаетъ догматическая философія, со всѣмъ утомительнымъ разнообразіемъ ея системъ. Но ея глубокая несостоятельность рѣшительно доказала себя ея совершеннымъ безсиліемъ прійти къ какимъ-нибудь твердымъ заключеніямъ. Она вытекаетъ неизбѣжно и изъ самой природы разума. Разумъ содержитъ въ себѣ совокупность формъ и законовъ познаваемаго. Какъ бы мы ни объясняли возникновеніе этихъ формъ, даны ли онѣ a priori или развились постепенно помощью опыта, несомнѣннымъ надо считать одно: онѣ такъ же субъективны, какъ и наша чувственность; онѣ имѣютъ отношеніе только къ явленіямъ и не могутъ быть отъ нихъ ото-

рваны; поэтому все, что создаетъ разумъ, условно и призрачно [1]).

Догматическіе философы не соглашаются съ этимъ; путемъ разума они хотятъ постигнуть безусловную природу вещей; они думаютъ понять *безусловное въ насъ* (нашу душу), *безусловное во внѣшнемъ мірѣ* (матерію), наконецъ *безусловное, какъ первую основу* и субъективнаго, и объективнаго бытія (Бога). Они не колеблясь распространяютъ категоріи и формы разсудка на все существующее и получаютъ въ результатѣ одни безысходныя противорѣчія мысли съ нею самою.

И во-первыхъ, что значитъ *познать безусловное? Познать вещь* необходимо подразумѣваетъ: *поставить ее въ отношеніе къ намъ, къ нашему мышленію*. Но все находящееся въ отношеніи обусловлено тѣмъ, къ чему оно относится, слѣдовательно, не безусловно. Познаваемость и безусловность, очевидно, понятія, исключающія одно другое [2]). Напримѣръ, что значитъ доказать бытіе

---

[1]) Можетъ быть найдутъ, что я охарактеризовалъ отрицаніе разума въ философіи непосредственной вѣры слишкомъ рѣзкими чертами. Дѣйствительно, можно указать много примѣровъ, когда сторонники непосредственнаго знанія относились къ разуму гораздо мягче или даже призывали на помощь умозрѣніе для доказательства своихъ идей. Но про такихъ сторонниковъ приходится сказать, что они остановились на половинѣ дороги и во всякомъ случаѣ не выражаютъ типа философіи вѣры въ его чистотѣ. Насъ интересуютъ не эти историческія уклоненія, а пониманіе извѣстнаго образа мыслей въ неизбѣжной логикѣ его началъ. Впрочемъ, вообще нужно замѣтить, что полную противоположность вѣры и разума, со всею послѣдовательностью и сознательностью, защитники непосредственнаго знанія стали утверждать только послѣ Канта.

[2]) Такова теорія Гамильтона, весьма одобряемая Гербертомъ Спенсеромъ.

Божіе? Обосновать бытіе Бога изъ бытія сотвореннаго міра. Но тогда Богъ уже не будетъ началомъ безусловнымъ, онъ будетъ зависѣть отъ бытія созданнаго. Все доказанное тѣмъ самымъ, что оно доказано, имѣетъ основаніе *внѣ себя* [1]).

Если мы разберемъ наше понятіе о безусловномъ, увидимъ, что оно само въ себѣ уже носитъ противорѣчіе; мы соединяемъ въ немъ два признака, которые кажутся намъ неотдѣлимыми отъ него, но которые въ дѣйствительности уничтожаютъ другъ друга. Безусловно-сущее мы опредѣляемъ какъ *абсолютное*, во-первыхъ, какъ *безконечное*, во-вторыхъ. Но что мы разумѣемъ подъ *абсолютнымъ?* То, что имѣетъ бытіе завершенное, законченное, полное,—такое, къ которому немыслимо никакое прибавленіе. Съ другой стороны, что означаетъ *безконечное?* То, что не имѣетъ никакихъ предѣловъ, ни въ чемъ не завершено, никогда не закончено, чего не могутъ исчерпать никакія добавленія, сколько бы разъ мы ихъ ни повторяли. Напримѣръ, мы называемъ пространство безконечнымъ, потому что каждое данное пространство предполагаетъ пространство рядомъ съ собою. Не ясно ли, что понятія абсолютнаго и безконечнаго несовмѣстимы, что они не могутъ быть предикатами одного субъекта? Идея безусловнаго стремится соединить ихъ въ

[1]) Отсюда знаменитая формула Якоби: Основаніе доказательства неизбѣжно возвышается надъ тѣмъ, что изъ него выведено; оно содержитъ послѣднее подъ собою, изъ него впервые вытекаютъ истинность и достовѣрность доказуемаго; то, что доказано, отъ него заимствуетъ свою реальность.

себѣ, слѣдовательно, она неизбѣжно содержитъ непримиримое внутреннее противорѣчіе [1]).

Далѣе безусловное начало понимается какъ *причина* вещей. И если бы оно не было ихъ производящею силою, разумъ не имѣлъ бы основаній утверждать его. Но причина есть, очевидно, условное и относительное понятіе: все бываетъ причиною лишь до тѣхъ поръ, пока существуетъ слѣдствіе; въ томъ качествѣ, что оно *причина*, оно зависитъ отъ слѣдствія; можно сказать, что причина есть только *средство* для порожденія того, что изъ нея вытекаетъ. Между тѣмъ сущность безусловнаго бытія въ его совершенной независимости; итакъ, безусловное не можетъ быть причиною [2]).

Эту мысль можно высказать еще общѣе: всѣ категоріи разсудка выражаютъ лишь отношенія явленій между собою. Лишенныя своего необходимаго содержанія, которое долженъ доставить опытъ, онѣ становятся пустыми, ничего не значащими абстракціями. Первое начало вещей, опредѣленное черезъ нихъ, оказывается совершенно отрицательнымъ понятіемъ. Мы его называемъ *безусловнымъ*, *единымъ*, *простымъ* по своей природѣ. Но вѣдь каждый изъ этихъ аттрибутовъ обозначаетъ только *отсутствіе чего-нибудь*: безусловность показываетъ отсутствіе извнѣ поставленныхъ условій бытія, единство—отсутствіе опредѣленій количественныхъ, простота—отсутствіе разнообразія качествъ. Черезъ нихъ мы узнаемъ, чего *нѣтъ* въ абсолютномъ.

[1]) Этотъ аргументъ также находимъ у Гамильтона.

[2]) Опять доказательство Гамильтона.

Но что же въ немъ *есть?* Что оно такое? Этого путемъ умозрительнымъ мы не знаемъ и знать не можемъ.

Итакъ, разумъ въ сферѣ безусловнаго даетъ одни призраки. А тамъ, гдѣ онъ настоящій судья,—въ области явленій,—мы имѣемъ дѣло только съ субъективнымъ и условнымъ. Слѣдовательно, наше познаніе и чувственное, и разумное осуждено навѣки обращаться въ мірѣ иллюзій.

Такая судьба была бы по истинѣ печальна, если бы на помощь къ намъ не приходило непосредственное усмотрѣніе дѣйствительно существующаго или, по крайней мѣрѣ, невольная вѣра въ него [1]). Рядомъ съ грубою внѣшнею чувственностью въ нашей душѣ живетъ нѣкоторое высшее чувство, составляющее самое благородное проявленіе нашего духовнаго бытія,—оно показываетъ намъ вещи такими, каковы онѣ въ дѣйствительности, въ немъ мы соприкасаемся съ истиной въ ея подлинномъ, конкретномъ содержаніи [2]). Какъ бы ни называли мы эту высшую способность,—

[1]) Въ этомъ пунктѣ мнѣнія весьма расходятся, особенно въ вопросѣ о первой причинѣ вещей. Напримѣръ, Якоби считаетъ ее предметомъ непосредственнаго знанія въ нашемъ чувствѣ или въ высшемъ созерцательномъ разумѣ; Гамильтонъ, напротивъ, не признаетъ для нея никакого знанія и видитъ въ ней только объектъ вѣры или чаянія. Очевидно, первое воззрѣніе гораздо послѣдовательнѣе: то, чего мы *никакъ* не знаемъ, не можетъ быть и утверждаемо нами, слѣдовательно, оно не можетъ быть и предметомъ *вѣры*.

[2]) Употребляя изреченіе Фриза: „Явленія мы знаемъ, въ истинную сущность вещей мы вѣримъ, чаяніе раскрываетъ намъ въ первыхъ послѣднюю".

вѣрою, чувствомъ, здравымъ смысломъ, умомъ, разумомъ (принимая разумъ *созерцательный* въ противоположность разуму *дискурсивному),* неопредѣленнымъ сознаніемъ,—она одна у всѣхъ людей, она одинаково всѣмъ доставляетъ *перцепцію* или *интуицію* дѣйствительности. И никакія усилія отвлекающаго разсудка ничего не прибавятъ къ тому, что открываетъ она; разсудокъ можетъ только исказить порождаемыя ею идеи.

Наиболѣе существенный пунктъ разсматриваемой теоріи, конечно,—отрицаніе разсуждающаго разума въ вопросахъ безусловной истины. Это отрицаніе всегда и высказывалось болѣе или менѣе рѣшительно. Имена Рида, Якоби, Гамильтона, Герберта Спенсера всегда будутъ занимать почетное мѣсто среди философовъ, враждебныхъ раціональной метафизикѣ. И тѣмъ не менѣе они далеко не защитники исключительнаго эмпиризма или безусловнаго скептицизма. Они противополагали разуму нѣчто болѣе могущественное, нежели онъ, по ихъ мнѣнію.

Но что сказать объ ихъ отрицательной критикѣ разума, объ ихъ нападеніяхъ на умозрительное мышленіе? Въ большинствѣ случаевъ эта критика поражаетъ не силою своихъ доказательствъ,—они часто бываютъ заурядны, даже избиты и притомъ искусственны по своему построенію. Скорѣе удивляешься другому: какъ мыслители, которымъ въ другихъ отношеніяхъ никакъ нельзя отказать въ оригинальности и глубинѣ ума, могутъ удовлетворяться въ вопросахъ такой большой важности столь плоскимъ и одностороннимъ *раціона-*

лизмомъ? Да, иначе нельзя назвать ихъ главнаго недостатка, и на нихъ съ грустною наглядностью подтверждается правило, что крайности часто до неразличимости совпадаютъ между собою. Противники раціонализма являются сами узкими раціоналистами при обсужденіи разума, даже доводятъ пороки раціоналистическихъ пріемовъ до невозможнаго преувеличенія. Остановимся, въ самомъ дѣлѣ, на ихъ аргументахъ.

Якоби утверждалъ, что доказанное безусловное не будетъ уже безусловнымъ, потому что все доказанное опирается на доказательства, слѣдовательно, зависитъ отъ нихъ, тогда какъ *безусловное* есть *независимое* по самому своему понятію. Между тѣмъ недоразумѣнія, которыя скрываются въ основѣ этого вывода, слишкомъ явны; онъ цѣликомъ коренится въ смѣшеніи зависимости *реальной* (въ самыхъ вещахъ) и зависимости *логической* (въ нашей мысли). Безусловное въ своей реальности есть первое по бытію, и ему ничто не предшествуетъ; *мысль* о безусловномъ раскрывается для насъ въ своей внутренней необходимости только послѣ нѣкотораго ряда соображеній. Между этими двумя утвержденіями нѣтъ никакого противорѣчія, нѣтъ уже потому, что въ первомъ рѣчь идетъ о безусловномъ въ немъ самомъ, а во второмъ только о нашей идеѣ безусловнаго. Если всмотримся во внутренній смыслъ умозаключеній, приводящихъ къ признанію безусловнаго начала вещей, мы еще болѣе убѣдимся въ странности того упрека, что мысль, разсуждая объ абсолютномъ, тѣмъ самымъ отрицаетъ его. Все движеніе ума въ этомъ процессѣ состоитъ

въ томъ только, что онъ, понявъ условность и зависимость всего конечнаго и производнаго, полагаетъ первую, самобытную основу бытія, которая *производитъ* конечное, отъ которой оно *зависитъ*. Съ психологической точки зрѣнія, разумѣется, можно сказать, что идея зависимости была поводомъ, слѣдовательно, условіемъ пробужденія идеи о безусловномъ; все же это нисколько не мѣшаетъ тому безспорному факту, что въ мыслимомъ содержаніи нашего окончательнаго вывода, наоборотъ, абсолютное признается основаніемъ и условіемъ всего зависимаго; мысль отправляется отъ конечныхъ и условныхъ опредѣленій, но для того только, чтобъ сознать ихъ неспособность быть дѣйствительнымъ началомъ мысли. И въ жизни, и въ наукѣ мы очень часто заключаемъ отъ явленій къ ихъ причинамъ. Значитъ ли это, что для нашего ума слѣдствіе есть причина своей причины? Очевидно, такое предположеніе ни съ чѣмъ не сообразно. *Субъективно* (т.-е. съ точки зрѣнія теченія идей въ нашей головѣ) мысль о слѣдствіи возбуждаетъ мысль о причинѣ; *объективно* (т.-е. по смыслу утверждаемаго) слѣдствіе признается какъ слѣдствіе, а причина какъ причина.

Не менѣе очевидна логическая натяжка и въ другомъ, болѣе общемъ положеніи: *безусловность и познаваемость,—понятія, одно другое уничтожающія,* потому что познавая мы неизбѣжно *обусловливаемъ* предметъ, дѣлаемъ его относительнымъ къ намъ, полагая его предъ познающимъ разумомъ. Вся сила этого аргумента заключается въ очень неопредѣленномъ терминѣ:

обусловливать. Имѣетъ ли онъ здѣсь то значеніе, что предметъ тотчасъ же становится другимъ, какъ только мы его узнали, и мѣняетъ свою природу? Едва ли кто будетъ серьезно утверждать это; очевидно, свойства треугольника остаются тѣми же, — знаемъ мы о нихъ или не знаемъ, все равно; очевидно, законъ тяготѣнія дѣйствовалъ еще и тогда, когда Ньютонъ не родился, и дѣйствовалъ именно такъ, какъ онъ дѣйствуетъ теперь. Слѣдовательно, выраженіе *обусловливать* надо понять какъ-нибудь иначе. Что же означаетъ оно? Повидимому только то, что наша мысль о предметѣ не есть самый предметъ, что мысль существуетъ въ нашемъ умѣ, а предметъ внѣ нашего ума. Это положеніе едва ли стоитъ долго доказывать, но въ чемъ же его убійственная сила для раціональной философіи? Очень немногіе метафизики рѣшались утверждать, что абсолютное бытіе есть именно ихъ собственная мысль объ абсолютномъ. Остальные скромно соглашались, что идея о безусловномъ и само безусловное—двѣ вещи различныя; что мысль объ абсолютномъ имѣетъ условное и субъективное существованіе въ ихъ умѣ, тогда какъ само безусловное начало вещей не нуждается ни въ какомъ вмѣстилищѣ. Тѣмъ не менѣе они думали, что ихъ идея абсолютнаго обнимаетъ въ себѣ признаки, которые присущи и самому абсолютному, другими словами, что въ ней *дѣйствительно мыслится* абсолютное, а не что-нибудь другое. Можетъ быть, они глубоко ошибались; можетъ быть, разуму свойственно давать только до неузнаваемости искаженные образы предметовъ, а не воспроизводить ихъ подлинныя опредѣленія; но во всякомъ случаѣ это нужно доказать, а простое утвержденіе того факта, что *познавать* значитъ *обусловливать*, ровно ничего не доказываетъ. [1]).

Но ни въ чемъ не обнаруживается такъ рѣзко пристрастіе къ игрѣ въ разсудочныя опредѣленія, отличающее защитниковъ непосредственной вѣры, какъ въ изысканныхъ попыткахъ найти внутреннія противорѣчія въ понятіи о безусловномъ. Въ своей критикѣ они забываютъ ту простую истину, что ни одно логическое опредѣленіе не можетъ исчерпать конкретную вещь до такой степени, чтобы о ней уже нечего было больше сказать; что, съ другой стороны, дѣйствительность можетъ соединять въ себѣ даже противоположныя свойства, если только они принадлежатъ ей въ различныхъ отношеніяхъ. Одну и ту-же вещь можно назвать и маленькою, и большою, смотря потому, съ чѣмъ мы ее сравниваемъ; одно и то-же явленіе можетъ быть и причиной, и слѣдствіемъ относительно другихъ явленій и т. д. Этотъ несомнѣнный фактъ совсѣмъ упускается изъ виду, когда утверждаютъ, что идея безусловнаго соединяетъ два непримиримыя значенія, что абсолютное не можетъ быть въ то-же самое время безконечнымъ. Гораздо правильнѣе было

---

[1]) Вообще, защитники непосредственнаго знанія рѣдко даютъ строго проведенныя доказательства чистой условности формъ и опредѣленій разума; въ этомъ вопросѣ они обыкновенно ограничиваются или очень общими соображеніями или считаютъ его уже рѣшеннымъ раньше ихъ. Вотъ почему теперь нѣтъ основаній отдѣльно говорить о немъ.

бы сказать, что она содержитъ два различныя, однако соотносительныя и очень близкія значенія, которыя поэтому оба вмѣстѣ должны принадлежать ей и не могутъ быть раздѣлены между собою. Гамильтонъ доказываетъ, что *абсолютное* обозначаетъ завершенное и законченное, напротивъ, *безконечность* равняется незавершимости бытія, невозможности для него получить его вполнѣ осуществляющую форму. Но такой смыслъ имѣетъ безконечность лишь въ томъ случаѣ, если мы возьмемъ это опредѣленіе внѣ всякаго отношенія къ его предполагаемому субъекту (безусловному началу вещей). Если подъ *безконечнымъ* разумѣть просто неопредѣленно растущій *рядъ величинъ*, онъ въ самомъ дѣлѣ немыслимъ завершеннымъ, какъ это мы уже видѣли въ предшествующей главѣ; но безъ сомнѣнія не въ этомъ значеніи приписывается безконечность единой основѣ существующаго. Божество ни въ какомъ смыслѣ не есть рядъ; всякое послѣдовательное умозрѣніе неизбѣжно приходитъ къ выводу, что безусловное выше времени, выше пространства, выше множественности и сложности. По отношенію къ нему безконечность означаетъ лишь отсутствіе границы, т.-е. извнѣ опредѣляющихъ условій бытія, и вообще отсутствіе какого-нибудь *даннаго* отрицанія; съ другой стороны, завершенность и полнота бытія выражаютъ то, что необходимо связано съ безконечностью, такъ понятою. Дѣйствительно, что не содержитъ никакой границы, никакого извнѣ положеннаго отрицанія, то имѣетъ все отъ себя неизмѣнно и безусловно, то всецѣло есть осуществленіе вѣчной реальности и ничѣмъ инымъ быть не можетъ. Безконечность и внутренняя завершенность безусловнаго не только не уничтожаются взаимно, но предполагаютъ другъ друга аналитически и всегда мыслятся вмѣстѣ. Противорѣчіе между ними произведено искусственно,— незаконнымъ разобщеніемъ разсматриваемыхъ опредѣленій съ содержаніемъ, которое одно даетъ имъ смыслъ. Въ такомъ насильственномъ уединеніи понятій, какъ увидимъ далѣе, заключается коренной недостатокъ односторонняго раціонализма.

Не менѣе искусственно построено доказательство невозможности для безусловнаго быть причиною феноменальнаго міра; оно, какъ помнитъ читатель, опирается на ту общую мысль, что всякая причина, по самому своему понятію, соотносится къ своему слѣдствію, стало-быть имѣетъ существованіе относительное, есть только средство [1]) къ произведенію того, что изъ нея возникаетъ, и ей никоимъ образомъ нельзя приписать безусловности.

Настаивающіе на этихъ выводахъ не замѣчаютъ, что *безусловность* есть въ сущности отрицательное опредѣленіе того, что мыслимъ мы въ абсолютномъ началѣ. Имъ утверждается только, какъ и въ аттрибутѣ безконечности, что воистину самобытное не имѣетъ условій своего существованія *внѣ себя*. Но это не пре-

---

[1]) По поводу заключенія, что если абсолютное причина міра, то оно только средство для его бытія, Милль дѣлаетъ хорошее замѣчаніе: можно думать, что Богъ питаетъ вороновъ; но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы Божественный разумъ затѣмъ только и существовалъ, чтобы вороны не голодали.

пятствуетъ понимать его, какъ то, что само себя полагаетъ въ бытіи, само себя осуществляетъ, есть causa sui, т.-е., употребляя не совсѣмъ обычное выраженіе, что есть *самоусловное*. Реальная безусловность даже только и возможна при этомъ предположеніи. А самоусловное неизбѣжно мыслится, какъ источникъ, т.-е. *причина* всѣхъ проявленій своей силы. Оно соотносится къ этихъ проявленіямъ, но оно само себя опредѣляетъ къ тому, а они представляютъ лишь формы его собственной творческой дѣятельности; слѣдовательно, они зависятъ отъ *него*, — оно же зависитъ только отъ себя.

Гораздо серьёзнѣе, нежели доселѣ разсмотрѣнная схоластическая перетасовка абстракцій, то замѣчаніе критиковъ идеи безусловнаго, которое мы изложили послѣ другихъ. Въ немъ высказывается, что разумъ даетъ лишь отрицательное понятіе о первой основѣ вещей, но не постигаетъ ея положительной природы. Въ этомъ упрекѣ есть вѣрная сторона, и о ней намъ еще придется говорить впослѣдствіи. Логическое понятіе объ абсолютномъ началѣ существующаго дѣйствительно отличается большою общностью и въ этомъ смыслѣ безсодержательно; оно покажется безжизненнымъ и пустымъ, если захотимъ имъ однимъ ограничиться. Но здѣсь и кончается справедливость упрека. Общность еще не есть полное отсутствіе положительныхъ признаковъ; продолжая доказывать, что разумъ имѣетъ *только отрицательное* понятіе о безусловномъ, мы вступимъ на очень шаткую почву. Дѣленіе понятій на положительныя и отрицательныя вообще предста-

вляетъ немалыя трудности; еще труднѣе этому дѣленію приписать рѣшающій или исчерпывающій характеръ. Какъ въ мірѣ величинъ, такъ и въ мірѣ идей *положительное* и *отрицательное* въ большинствѣ случаевъ чисто условныя обозначенія; въ нашемъ обыденномъ мышленіи они по преимуществу зависятъ отъ формъ рѣчи. Все отрицательное имѣетъ въ себѣ что-нибудь положительное, почему оно и отрицаетъ свою противоположность [1]). Это справедливо даже о тѣхъ немногихъ понятіяхъ, которыя имѣютъ существенно отрицательный смыслъ, каково, напр., понятіе пустоты. Въ немъ все-таки нѣчто полагается мыслію,—именно фактъ существованія пассивной, безразличной среды вещей. О другихъ понятіяхъ это можно сказать съ еще большимъ правомъ: всякое понятіе можно разсматривать съ отрицательной, и съ положительной точки зрѣнія. Чистое *единство* есть отрицаніе *множества;* но вѣдь и *множество* есть отрицаніе *единства*. *Безусловность* есть отсутствіе *условій*; но и *условность* есть отсутствіе *самобытности* и т. д. Я не говорю уже о томъ, что съ идеей абсолютнаго мы обыкновенно соединяемъ опредѣленія и болѣе конкретныя, нежели *единство*, *безусловность*, *простота*, — каковы: *самопричинность* (*самоусловность*), *свобода*, *разумъ*, *творчество*. Ихъ не слѣдуетъ игнорировать, не обнаруживъ предварительно ихъ непригодности. Что же разумѣть подъ отрицательною природою абсолютнаго? Повидимому, во всѣхъ

[1]) По этому вопросу можно найти очень основательныя замѣчанія у Герберта Спенсера въ его «Первыхъ Началахъ», въ главѣ объ *относительности всякаго познанія*.

разсужденіяхъ на эту тему скрывается одна задняя мысль: абсолютное не имѣетъ нагляднаго образа, *его нельзя себѣ представить*, слѣдовательно, оно идея чисто отрицательная. Но можно ли представить солнечную систему, землю, даже какую-нибудь страну въ ея цѣломъ, не упоминая уже о многомъ другомъ? Значитъ ли это, что онѣ понятія чисто отрицательныя, что, мысля о нихъ, мы не имѣемъ въ умѣ никакого дѣйствительнаго содержанія?

Впрочемъ, для философіи непосредственнаго знанія слабость нападеній, направляемыхъ ея защитниками противъ раціональнаго понятія о безусловномъ, важна еще не въ такой степени, въ какой тѣ послѣдствія, къ которымъ эти нападенія влекутъ по отношенію къ ея собственнымъ представленіямъ о первой причинѣ міра. Сторонники простой вѣры не желаютъ быть скептиками и отрицателями; они отвергаютъ абсолютное разума ради той идеи о немъ, которую доставляетъ непосредственная интуиція или невольное чаяніе души. Но что же даютъ эти послѣднія? Точно ли интуитивное представленіе о безусловной дѣйствительности является свободнымъ отъ опредѣленій, въ которыхъ будто бы безнадежно запутывается разумъ?

Не пускаясь въ излишнія подробности, остановимся на томъ предположеніи, къ которому чаще всего присоединяются мыслители-интуитивисты. Въ большинствѣ случаевъ они представляютъ абсолютное начало вещей, какъ личное Божество, какъ свободнаго Творца вселенной. Такая идея о немъ возможна ли, если оно не обнимаетъ въ себѣ всѣ тѣ признаки, которые считаются ложнымъ привнесеніемъ условной по природѣ мысли къ безусловному содержанію? Творецъ міра не есть ли причина его? Не соединяются ли въ Немъ безконечность съ завершенностью и полнотою бытія [1])? Если *причинность*, *безконечность*, *полнота реальности* ложные и субъективные призраки разсудка,—не обращается ли Божество въ пустое слово? Далѣе, интуиція, какъ и чаяніе или вѣра въ тѣсномъ смыслѣ, несомнѣнно есть уже нѣкоторый родъ познанія или, по крайней мѣрѣ, отношенія нашего духа къ объекту, отъ него независимому. А если все познаваемое или находящееся въ отношеніи тѣмъ самымъ *не безусловно*, не вытекаетъ ли отсюда, что интуиція и вѣра ничего безусловнаго намъ доставить не могутъ?

Эти замѣчанія съ нѣкоторыми видоизмѣненіями относятся и ко всѣмъ другимъ интуитивнымъ представленіямъ о безусловной причинѣ, все равно, постигается ли она, какъ единство и связь въ природѣ (Шлейермахеръ въ „Рѣчахъ о религіи“), или какъ первоначальный безразличный центръ Божественной жизни мистиковъ. Они относятся и къ представленіямъ о *душѣ* и о *матеріи*, поскольку онѣ также почитаются предметами интуитивнаго вѣдѣнія. Слишкомъ ясно, что интуитивизмъ не можетъ удержаться на своей исключи-

[1]) Это до такой степени очевидно, что Эшенмайеръ въ спорѣ съ Шеллингомъ, отправляясь отъ условности всѣхъ умозрительныхъ опредѣленій Божества и признавъ интеллектуальное созерцаніе единственнымъ источникомъ Богопознанія, послѣдовательно пришелъ къ отрицанію не только личности, но и бытія Бога, доказывая, что Его нельзя назвать сущимъ, потому что бытіе есть уже разсудочное опредѣленіе.

тельной почвѣ. Онъ или долженъ признать достовѣрность опредѣленій разума рядомъ съ откровеніями вѣщаго чувства, или непосредственное созерцаніе истины совсѣмъ лишится всякаго содержанія.

Но именно такое примиреніе и единство разума и вѣры считается по существу невозможнымъ и даже *нежелательнымъ*. Съ этимъ убѣжденіемъ связано одно предположеніе, которое заслуживаетъ серьёзнаго вниманія по своей распространенности. Мы разсмотримъ его, хотя съ перваго взгляда оно имѣетъ мало отношенія къ нашей главной задачѣ. Впослѣдствіи мы увидимъ однако, что наше уклоненіе въ сторону этого спеціальнаго вопроса находится въ тѣсной связи съ послѣдующими выводами.

Теизмъ и пантеизмъ.

Предположеніе, на которомъ мы теперь остановимся, выражается такъ: разумъ не можетъ признать идею живого Бога.—Раціонализмъ, послѣдовательно проведенный, превращается въ *пантеизмъ*; пантеизмъ есть единственно раціональная форма философіи. Мысль тщетно старается надъ нимъ возвыситься: всякая попытка выйти за его предѣлы есть самообольщеніе, которое обнаружится рано или поздно. Вся критическая дѣятельность Якоби состояла въ постоянныхъ обращеніяхъ къ доказательству этого тезиса по разнымъ поводамъ [1]). Впрочемъ, не онъ одинъ такъ думалъ:

[1]) При чемъ для него пантеизмъ сливается съ *атеизмомъ* и *фатализмомъ*.

предпочтеніе пантеизма всякому иному воззрѣнію неоднократно высказывалось самими раціоналистами и притомъ нерѣдко наиболѣе глубокими и оригинальными между ними. Мысль, что пантеизмъ есть наиболѣе логичный, хотя, можетъ быть, безотрадный взглядъ на вещи, укоренилась въ умахъ не только многихъ философовъ, но и вообще среди образованной публики, даже среди вѣрующихъ. Это обстоятельство даетъ ей очень важное значеніе: въ немъ очень могущественное практическое основаніе недовѣрія къ умозрительной мысли, — предубѣжденія противъ философіи, замѣчаемаго у людей непосредственныхъ, тѣхъ поисковъ за истиной въ темной области чувства, которые мы уже разсмотрѣли.

Но что такое пантеизмъ? Повидимому, отвѣтить на предложенный вопросъ очень легко; въ немъ мы имѣемъ дѣло съ понятіемъ, столь знакомымъ для каждаго! Въ дѣйствительности онъ очень труденъ.

По прямому значенію слова, пантеизмъ есть ученіе о тождествѣ Божества и міра. Но такое тождество можетъ ли имѣть разумный смыслъ, если поймемъ его во всей строгости и буквальности? Божествомъ мы называемъ основу міра, самобытную причину его дѣйствительнаго бытія; откинемъ это значеніе, и отъ идеи Бога въ нашемъ умѣ ничего не останется. А въ такомъ случаѣ сужденіе: *Богъ есть міръ*, уничтожаетъ само себя, потому что равняется сужденіямъ: *Богъ есть тварь*, *причина есть слѣдствіе*, *безконечное есть конечное* и т. д.,— тезисамъ, которые содержатъ явное противорѣчіе въ словахъ. Изъ него для мысли, повидимому, предста-

вляется только одинъ выходъ: или міръ провозгласить призракомъ и уничтожить его въ Богѣ, или Бога заставить исчезнуть въ мірѣ до такой степени, чтобы отъ Него осталось одно имя. Въ первомъ случаѣ получится *акосмизмъ*, во второмъ *атеизмъ*; но ни того, ни другого міросозерцанія уже нельзя назвать пантеизмомъ. *Акосмизмъ* признаетъ Бога, но совершенно отрицаетъ міръ; слѣдовательно, въ немъ ничего не остается, что могло бы соотвѣтствовать слову *пан*—въ терминѣ *пантеизмъ*; его съ гораздо большимъ правомъ можно назвать исключительнымъ *монотеизмомъ*. *Атеизмъ* совсѣмъ отвергаетъ Бога; стало быть, въ немъ вообще нѣтъ мѣста никакому *теизму*. Итакъ, пантеизмъ въ строгомъ и буквальномъ смыслѣ переходитъ въ свое отрицаніе.

Поэтому терминъ „пантеизмъ" можетъ имѣть только приблизительное и условное значеніе; его, напримѣръ, прилагаютъ для характеристики такихъ идей, въ которыхъ Божество постигается, какъ внутренній принципъ міра, какъ неизмѣнный и постоянный источникъ его жизни, какъ реальный центръ силъ, въ немъ раскрывающихся; иначе—для обозначенія воззрѣній, въ содержаніи которыхъ устраняется пропасть между безусловнымъ и конечнымъ, въ которыхъ Божество не признается сущностью, противоположною міру, внѣшнею ему, логически исключающею его изъ себя. Еще охотнѣе говорятъ о пантеизмѣ тамъ, гдѣ замѣчается или стремленіе ослабить самостоятельность конечныхъ вещей ради единства Божественной основы (тенденція мистическая), или обратная склонность выдвинуть

на первый планъ самозаконность вселенной въ ущербъ непосредственному воздѣйствію Божественной силы (тенденція натуралистическая).

Благодаря этому, слово пантеизмъ получаетъ смыслъ очень широкій, но нельзя сказать, чтобы отчетливый. Въ категорію пантеистическихъ ученій вносятся самыя разнообразныя, до противоположности несходныя системы философіи. Въ нее, можетъ быть, смѣло могли бы войти всѣ системы безъ изъятія [1]), ибо весьма трудно отыскать такое идеальное равновѣсіе мысли между понятіями безконечнаго и конечнаго, чтобы нельзя было доказывать, что какому-нибудь изъ этихъ понятій дано предпочтеніе; и съ другой стороны, очень рѣдко появляются теоріи, которыя сознательно устраняютъ всякую связь между первою основою и ея проявленіями. Это заставляетъ согласиться съ утвержденіемъ, что всякая раціональная философія есть пантеизмъ, но потому лишь, что оно ничего въ сущности не выражаетъ.

Итакъ, пантеизмъ есть терминъ, очень мало объясняющій и произвольный, а если имѣть въ виду огромное значеніе, которое ему придаютъ,—терминъ фантастическій и ложный, вредный по своимъ послѣдствіямъ, который надо употреблять осмотрительно и съ сознаніемъ его истинной цѣны, если его нельзя отбросить совсѣмъ. Въ самомъ дѣлѣ, наиболѣе распространено и

---

[1]) Развѣ за исключеніемъ воззрѣній, содержащихъ *акосмизмъ* или *атеизмъ* (напр., философія Элейцевъ или матеріалистическій натурализмъ новаго времени). Но имъ то всего чаще пантеистическій взглядъ и приписывается.

общеизвѣстно различеніе между теистическимъ, пантеистическимъ и атеистическимъ воззрѣніями на міръ; теизмъ, пантеизмъ, атеизмъ разсматриваются какъ члены естественной классификаціи системъ философіи. Но что скажемъ объ этомъ раздѣленіи? Прежде всего въ немъ поражаетъ нѣкоторая нелогичность. Въ основаніе дѣленія взятъ признакъ присутствія или отсутствія идеи о Богѣ въ различныхъ ученіяхъ. При такомъ основаніи дѣленіе неизбѣжно должно оказаться двучленнымъ. Между теизмомъ и атеизмомъ не можетъ быть середины, если Божество есть опредѣленное понятіе; пантеизмъ долженъ представлять одинъ изъ видовъ теизма, а не равноправный съ нимъ членъ дѣленія. Конечно, это замѣчаніе чисто формальное, но оно все-таки бросаетъ свѣтъ на то, какъ шатко вообще понятіе о пантеизмѣ въ философіи.

Гораздо важнѣе практическія неудобства, которыя приходится испытывать, однажды принявъ это дѣленіе за естественную классификацію метафизическихъ теорій. Попробуемъ приложить ее къ исторически извѣстнымъ философскимъ ученіямъ, и мы впадемъ въ цѣлый рядъ величайшихъ несообразностей. Напримѣръ, по установившемуся взгляду, въ число теистовъ попадутъ вѣроятно: Анаксагоръ, Платонъ, Аристотель, представители христіанской теологіи, Бэконъ, Декартъ, Гассенди, Гоббесъ, Локкъ, Беркли, Лейбницъ, Вольфъ, Вольтеръ, Якоби, Кантъ и т. д. Въ число пантеистовъ: неоплатоники, гностики, можетъ быть, блаженный Августинъ, Іоаннъ Скоттъ Эригена, позднѣйшіе христіанскіе мистики, какъ Эккартъ и Яковъ Бёме, Мальбраншъ, Спиноза, Шеллингъ, Гегель, Баадеръ и т. д. Неужели мы имѣемъ здѣсь естественное дѣленіе системъ по ихъ внутренней однородности? Неужели неоплатоники ближе къ Спинозѣ, нежели къ Платону, а христіанскіе теологи сроднѣе по духу съ Гоббсомъ и Вольтеромъ, нежели съ Августиномъ и мистиками? Возразятъ ли намъ, что такое дѣленіе основывается на отношеніи мыслителей къ одному частному вопросу? Но вѣдь это вопросъ о безусловномъ началѣ вещей, отвѣтомъ на который опредѣляется весь смыслъ всякаго міросозерцанія. Дѣленіе не потому неестественно, что оно отправляется отъ идеи о Богѣ, а потому, что въ основу его принятъ какой-то очень внѣшній и въ то же время неясный признакъ этой идеи.

Дѣйствительно, указать черту, отчетливо разграничивающую пантеизмъ, какъ его обыкновенно понимаютъ, отъ теизма и обратно, невозможно. По крайней мѣрѣ, всѣ усилія въ этомъ направленіи обыкновенно остаются безъ успѣха, хотя отличительныхъ признаковъ обоихъ міросозерцаній указывается немало.

Во-первыхъ, говорятъ, что теизмъ признаетъ личнаго Бога, тогда какъ пантеизмъ принимаетъ Божество за безличную, отвлеченную, всеобщую сущность. Для теиста Богъ есть Верховный Разумъ, сознающій свое Я, свободно полагающій свои цѣли и осуществляющій ихъ въ своемъ творчествѣ; Божество пантеистовъ есть разумъ безсознательный, безотчетно и невольно переходящій въ свои созданія, всецѣло сливающійся съ ними и неотдѣлимый отъ нихъ; оно единая, темная сила, которая во всемъ движется и волнуется, сама того не

вѣдая, неизбѣжный законъ, безстрастная роковая необходимость міровой жизни. Въ этомъ сопоставленіи мы, повидимому, находимъ совершенно твердыя и почти до противоположности различныя понятія: Богъ теизма имѣетъ личность, Богъ пантеизма ея не имѣетъ; Богъ теизма есть разумъ сознательный, Богъ пантеизма есть безсознательный разумъ. И все же эти понятія распадаются предъ серьезной критикой.

Личное Божество—безспорно идея высокая и важная; ея значеніе неоцѣнимо для живого религіознаго чувства, потому что въ ней только оно находитъ полноту своего содержанія и чрезъ нее оно постигаетъ внутреннюю дѣйствительность Божественнаго существа. Тѣмъ не менѣе, съ точки зрѣнія отвлеченной, идея личности въ приложеніи къ Божеству есть одно изъ очень трудныхъ и неопредѣленныхъ представленій. Личность—понятіе человѣческое; мы называемъ своею личностью то, что составляетъ продуктъ нашего воспитанія, нашихъ врожденныхъ наклонностей, страстей, привычекъ, сложнаго опыта всего нашего прошлаго. Личность—это наше Я, обладающее своею особою совокупностью свойствъ и настроеній, отличающееся отъ всѣхъ другихъ и *сознающее* это свое различіе и свою особую настроенность. Ребенокъ также имѣетъ индивидуальныя свойства, испытываетъ свои особыя настроенія, но онъ не привелъ ихъ еще къ сознанію и потому въ немъ нѣтъ развитой личности. Личность есть медленно зрѣющій плодъ всей жизни, и въ этомъ смыслѣ ее можно назвать созданіемъ времени. Въ этомъ ли значеніи приписывается личность

Богу? Я не думаю, чтобъ можно было долго колебаться въ отвѣтѣ: такъ понятая, она явно не можетъ быть аттрибутомъ Божества. Итакъ, понятіе о ней должно расширить и обобщить, и нужно строго условиться, что̀ мы въ такомъ случаѣ подъ ней разумѣемъ. Но именно этого обыкновенно не дѣлаютъ при огульномъ противоположеніи воззрѣній теистическихъ и пантеистическихъ; а черезъ это различіе, съ виду ясное, сводится къ термину, смыслъ котораго не установленъ и притомъ очень дурно оправдывается дѣйствительнымъ содержаніемъ идей. Какія логическія основанія утверждать, что Декартъ признавалъ личнаго Бога, а Мальбраншъ отвергалъ Его? Возможно ли серьезно доказывать, что теософы и мистики въ родѣ Эккарта, Якова Бёме, Сенъ-Мартена, Баадера (а ихъ принято причислять къ пантеистамъ), отрицаютъ личное Божество? Такихъ недоумѣній можно указать множество; понятіе личности не только неясно, оно и непригодно при этомъ для искомаго разграниченія.

Съ еще бо̀льшимъ правомъ должно сказать послѣднее и о другомъ предполагаемомъ отличительномъ признакѣ пантеизма, — о безсознательности абсолютнаго разума. Безъ сомнѣнія, существуютъ системы, признающія безсознательный разумъ за основу міра и даже очень настаивающія на этомъ понятіи. Но не менѣе достовѣрно и то, что развѣ десятая доля воззрѣній, именуемыхъ пантеистическими, содержатъ такое ученіе. Его не знала древность; и въ новое время оно стало развиваться въ сравнительно позднюю эпоху. Идея безсознательной духовности есть всецѣло нѣ-

мецкое изобрѣтеніе, а ея приложеніе къ абсолютному распространилось только послѣ Канта въ теоріяхъ нѣмецкихъ идеалистовъ до Гартмана включительно. Очевидно, столь позднее нововведеніе не можетъ быть признакомъ направленія, возникавшаго во всѣ періоды существованія философіи [1]).

Во-вторыхъ, указываютъ на теорію *эманаціи* [2]), какъ на существенную особенность пантеизма, сравнительно съ теизмомъ, который утверждаетъ твореніе міра *изъ ничего*. По этому поводу можно сдѣлать замѣчаніе, сходное съ тѣмъ, которое было высказано по поводу понятія о личности въ Божествѣ: твореніе вселенной *изъ ничего* есть мысль очень важная въ развитіи христіанскаго міросозерцанія. Въ ней отрицался дуализмъ творческой дѣятельности и ея матеріи, который обыкновенно является въ воззрѣніяхъ язычества; съ другой стороны, она противополагалась матеріальнымъ образамъ объ *изліяніи* или *исхожденіи* вещей изъ Божественной сущности, въ которыхъ ясно сквозила мысль о слѣпой невольности міротворенія. Теорія созданія изъ ничего утверждаетъ чистую духовность Бога и полагаетъ въ *волѣ* дѣятельную силу Его творчества;

[1]) Древніе и новые мистики учатъ о такомъ состояніи Божества, въ которомъ оно, еще не раскрывъ заключающіяся въ немъ потенціи, всецѣло погружено въ себѣ, будучи выше мысли, выше жизни, выше самого бытія. Но во-первыхъ, въ такомъ состояніи, оно еще не есть ни духъ, ни разумъ, ни даже бытіе; во-вторыхъ, его ближайшее проявленіе есть абсолютный творческій разумъ, который далеко не характеризуется чертами безсознательности.

[2]) Эманація (изъ *ex* и *manare*) — *истеченіе* всѣхъ вещей изъ Божественнаго начала.

она отличается отъ ученія объ эманаціи, какъ воззрѣніе спиритуалистическое отъ идеи матеріалистической.

Тѣмъ не менѣе въ ея буквальномъ выраженіи, конечно, нельзя видѣть точной философской формулы. Она заимствуетъ термины у своихъ противниковъ дуалистовъ, противопоставлявшихъ Божеству вѣчную матерію; она облекается въ метафорическую форму, употребляя слова *изъ* ничего (*ex* nihilo), какъ будто бы *ничто* было веществомъ мірозданія, его субстанціей. Буквально понять эту метафору было бы не только логическою несообразностью, но и глубоко противорѣчило бы христіанскому смыслу. Въ дѣйствительности она выражаетъ мысль очень простую: міръ созданъ Божествомъ не изъ чего-нибудь, ранѣе существовавшаго помимо Божества [1]).

Итакъ, въ теоріи творенія міра изъ ничего отрицается предсуществованіе матеріи во-первыхъ, матеріальное пониманіе отношеній Божества ко вселенной во-вторыхъ. Въ отрицаніи матеріальныхъ свойствъ въ Божественной сущности, въ признаніи Бога не за темную, внѣшнюю силу, дѣйствующую по физической неизбѣжности, а за духъ, свободно опредѣляющій себя ко всякому акту, — вся противоположность идеи тво-

[1]) Филаретъ черниговскій въ своемъ «Догматическомъ Богословіи» говоритъ: «выраженіе ἐξ οὐκ ὄντων, или какъ вѣрнѣе въ александрійскомъ спискѣ: οὐκ ἐξ ὄντων ποιήσεν πάντα ὁ Θεός, не совсѣмъ точно переведено въ вульгатѣ: «ex nihilo fecit, — сотворилъ изъ ничего», какъ будто ничто составляетъ какую-либо матерію. Св. писатель выражаетъ ту мысль, что Богъ сотворилъ все не изъ чего-либо или далъ бытіе міру безъ участія какого-либо вещества».

ренія и теоріи эманаціи. Но тамъ, гдѣ матеріальные образы, гдѣ грубыя формы представленія объ эманаціи исчезаютъ, логическое различіе обоихъ воззрѣній сглаживается до неуловимости. Въ такихъ случаяхъ обвиненіе въ пантеизмѣ поставляется въ зависимость отъ словеснаго выраженія идей, которыя, будучи высказаны немного иначе, вызвали бы горячее одобреніе обвинителей [1]). Теорія эманаціи такимъ образомъ далеко не доставляетъ ясныхъ признаковъ для различенія пантеизма и теизма: причина этого въ томъ фактѣ, что христіанская мысль въ эманаціи отвергала вовсе не какое-нибудь опредѣленное философское міросозерцаніе, а только матеріализмъ и чувственность религіозныхъ представленій.

Намъ возразятъ, вѣроятно, что теорія эманаціи, кромѣ матеріалистическихъ предположеній, содержитъ и болѣе общую идею, отъ которой не свободны и тѣ ея защитники, которыхъ нельзя обвинять въ смѣшеніи мысли и чувственной фантазіи; что эта идея, глубоко противная духу теистическаго міровоззрѣнія, состоитъ въ признаніи *единства сущности* у Бога и твари. Это возраженіе съ перваго взгляда высказываетъ очень много, на дѣлѣ оно очень неопредѣленно, какъ и вообще бо̀льшая часть разсужденій, опирающихся на несчастный терминъ *сущность*. Дѣйствительно, что здѣсь разумѣется подъ сущностью? То ли, что существуетъ внѣ вещей, помимо ихъ и рядомъ съ ними,

[1]) Примѣромъ того, какъ вредно дѣйствуетъ на критику преувеличеніе важности термина *изъ ничего*, служитъ историкъ философіи Штекль въ своемъ отношеніи къ мистикамъ и теософамъ.

какъ полагали схоластики-реалисты? Едва ли можно указать достаточные мотивы, чтобъ признать такія сущности. Но если отбросимъ это несообразное представленіе, если подъ сущностью просто будемъ разумѣть общую природу вещи, отъ нея неотдѣлимую, возраженіе теряетъ всякую силу. Къ ученіямъ, признающимъ эманацію, замѣчаніе о существенномъ единствѣ Бога и твари обыкновенно относится такъ же мало, какъ и къ чистому теизму, *даже менѣе*. Противоположность безконечнаго и конечнаго, первобытнаго и производнаго нигдѣ не утверждается съ такими рѣшительными послѣдствіями, какъ именно въ системахъ, принимающихъ созданіе вещей путемъ эманаціи. Въ нихъ Божество и тварь почти совсѣмъ не имѣютъ общихъ положительныхъ свойствъ; достаточно вспомнить міровоззрѣніе неоплатониковъ. Итакъ, въ какомъ же смыслѣ въ этихъ системахъ Божеству и конечнымъ вещамъ приписывается одна сущность? Такъ ли это понимать, что въ нихъ бытіе міра является непосредственнымъ актомъ Божественнаго творчества? Но можетъ ли философія, признающая Бога, утверждать что-нибудь другое? Или, можетъ быть, хотятъ сказать, что въ нихъ Божество не только творческая сила вещей, но и матерія ихъ, всегда въ нихъ присутствующая? Противъ этого нужно замѣтить, что такой упрекъ оправдывается лишь на тѣхъ немногихъ воззрѣніяхъ, для которыхъ эманація дѣйствительно есть чисто механическое выдѣленіе Божественной сущности, совершающееся въ пространствѣ; но они сравнительно рѣдко возникали въ исторіи мышленія и при-

надлежатъ къ самымъ грубымъ и наивнымъ его эпохамъ. Въ остальныхъ механическій смыслъ эманаціи неизбѣжно замѣняется *динамическимъ*; Божество понимается, какъ идеальный источникъ силъ, пребывающій въ себѣ, раскрывающій, а не истощающій себя въ своихъ созданіяхъ; въ этихъ системахъ образъ матеріальнаго изліянія остается только образомъ, который хотя и вноситъ часто въ мысль туманность и противорѣчивость, но все же далеко не покрываетъ ея содержанія, и вышеприведенный упрекъ прилагается къ нимъ тѣмъ менѣе, чѣмъ болѣе умозрительный характеръ они получаютъ.

Наконецъ, отличительный признакъ пантеизма полагается въ *имманентномъ* пониманіи Божества. Нужно признать, что это опредѣленіе дѣйствительно очень близко подходитъ къ тому, въ чемъ усматривается подлинная природа пантеистическаго міросозерцанія; но причина этого очень простая: *имманентизмъ*, въ смыслѣ характеристики отношенія между Богомъ и міромъ, только другое слово для обозначенія *пантеизма*; они въ сущности не различаются по своему значенію, одинаково неопредѣленны и одинаково указываютъ на тенденцію ума къ сближенію безусловнаго съ его конечными проявленіями. Именно поэтому имманентное пониманіе Божества нельзя назвать отличительнымъ признакомъ пантеизма; это было бы почти равносильно тому, какъ если бъ мы сказали, что отличительный признакъ *пантеизма есть пантеизмъ*. Тѣмъ поучительнѣе видѣть, что даже и этотъ признакъ далеко не всегда примѣнимъ къ теоріямъ, обыкновенно именуемымъ пантеистическими. Какъ мы уже знаемъ, онъ совершенно не прилагается къ ученіямъ, принимающимъ эманацію, которыя скорѣе доводятъ до крайности трансцендентное пониманіе Бога и часто даютъ Ему такія опредѣленія, которыя въ сущности дѣлаютъ невозможнымъ соприкосновеніе безконечнаго и конечнаго. Неясность обыкновенныхъ представленій о пантеизмѣ находитъ въ этомъ очень сильное подтвержденіе.

Итакъ, мы должны повторить, что терминъ *пантеизмъ* въ его установившемся употребленіи нужно назвать весьма неудачнымъ; онъ не возбуждаетъ никакой отчетливой идеи, а между тѣмъ ему часто приписывается рѣшающее значеніе при оцѣнкѣ внутренняго смысла и достоинства философскихъ и религіозныхъ воззрѣній. Съ этой точки зрѣнія можно пожелать его полнаго изгнанія изъ философскаго языка. И тѣмъ не менѣе безъ него трудно было бы обойтись совсѣмъ. Имъ часто злоупотребляютъ, но есть цѣлый разрядъ метафизическихъ теорій, къ содержанію которыхъ слово пантеизмъ примѣняется въ гораздо болѣе строгомъ значеніи, чѣмъ обыкновенно, и которыя сознательно настаиваютъ на такомъ пониманіи абсолютнаго, которое можно назвать имманентнымъ безъ всякой двусмысленности. Я разумѣю тѣ ученія, которыя утверждаютъ только *логическое* различіе между безусловнымъ и условнымъ, Богомъ и міромъ, и отрицаютъ различіе *реальное*,—для которыхъ Божество и вселенная въ самомъ дѣлѣ совсѣмъ одна и та же вещь, только подъ двумя углами зрѣнія познающей мысли. Этотъ взглядъ нашелъ свое полное, совершенное и

законченное выраженіе въ двухъ системахъ: Спинозы и Гегеля. Къ ихъ анализу мы теперь обратимся, ибо изъ него мы получимъ ясное понятіе о подлинной цѣнѣ пантеизма въ раціональной философіи.

Пантеизмъ Спинозы.

Въ содержаніи философіи Спинозы развиваются два главныя утвержденія: 1) Дѣйствительно существуетъ только одно Божество; все остальное имѣетъ бытіе лишь мнимое. 2) Богъ не только духъ, т.-е. мышленіе,— онъ одинаково матерія, т.-е. протяженіе; мышленіе и протяженіе—его равноправныя свойства.

Отправляясь отъ этихъ положеній, Спиноза построилъ міросозерцаніе, поразившее его современниковъ своею смѣлостью и оригинальностью и упрочившее за нимъ могущественное и продолжительное вліяніе на умы послѣдующихъ поколѣній. Его общій смыслъ можно выразить такъ: множественность и отдѣльность вещей только кажущееся явленіе; міра, какъ его привыкли понимать, дробнаго и распавшагося на части, нѣтъ совсѣмъ. Подлинно существуетъ одинъ Богъ, и онъ есть всеобщая субстанція всѣхъ явленій. Природа съ ея разнообразными процессами — осуществленная жизнь внутренно единаго Божества. Все есть Богъ, и наоборотъ, Богъ есть все. Божественная субстанція имѣетъ два основныхъ свойства: протяженность и мышленіе; протяженность, принимая различныя формы, производитъ тѣла; мышленіе, видоизмѣняясь, порождаетъ души. Къ этому сводится все, что мы знаемъ о природѣ.

Философія Спинозы постоянно обращается съ тремя основными понятіями: *субстанціи*, *аттрибута* и *модуса*. Опредѣляетъ онъ ихъ такъ: „подъ *субстанціей* я разумѣю то, что въ себѣ есть и понимается черезъ себя, т.-е. то, понятіе чего не нуждается въ понятіи никакой другой вещи“; „подъ *аттрибутомъ* я понимаю то, что разумъ познаетъ о субстанціи какъ установляющее ея сущность“; „подъ *модусомъ* я разумѣю состоянія субстанціи или то, что существуетъ въ другомъ и понимается чрезъ другое“ [1]). Общій двигатель мышленія Спинозы заключается въ правилѣ, которому онъ придаетъ значеніе аксіомы и въ которомъ, по нашему мнѣнію, дѣйствительно можно видѣть руководящій принципъ метафизической мысли, отъ котораго она неизбѣжно отправляется: (Подлинное) „*знаніе дѣйствія зависитъ отъ знанія причины и включаетъ его въ себѣ*“ [2]).

Изъ приведенныхъ опредѣленій вытекаютъ основныя положенія системы Спинозы. Самое первое, въ которомъ корень всей доктрины его, состоитъ въ томъ, что субстанція существуетъ только *одна* и что она *безконечна*. Субстанція есть причина самой себя (P. I, prop. VII); но если бы она была ограничена, ее нельзя было бы назвать причиною самой себя; что конечно, то обусловлено тѣмъ, что его ограничиваетъ, слѣдовательно, зависитъ отъ него по бытію; итакъ, она безконечна. Изъ опредѣленія субстанціи слѣдуетъ также ея единство:

[1]) Ethic. P. 1, defin. III, IV, V.

[2]) Ibid. A. IV. Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.

если бы субстанцій было много, онѣ необходимо ограничивали бы одна другую. Единая субстанція есть Богъ, т.-е. существо безусловно безконечное.

Богъ есть причина самого себя; но онъ не могъ бы быть ею, если бы его сущность не включала бытія, какъ своего неизбѣжнаго признака; итакъ, его бытіе абсолютно необходимо и вѣчно, ибо оно обусловлено самымъ его опредѣленіемъ, вытекаетъ изъ понятія о немъ. А если бытіе его необходимо, то необходимы и всѣ его акты, въ которыхъ его бытіе реализуется; Божество можетъ быть названо свободнымъ лишь въ томъ смыслѣ, что оно существуетъ единственно по необходимости собственной природы и ею только понуждается къ проявленіямъ; но именно поэтому все совершающееся во вселенной *необходимо*, потому что вытекаетъ изъ сущности Божества съ математическою неизбѣжностью. Богъ дѣйствуетъ такъ и не иначе потому же, почему $2 \times 2 = 4$, а не 5. Изъ безконечной сущности Божества необходимо вытекаетъ безконечно многое, безконечно разнообразными путями, — всегда одинаково, съ одинаковою необходимостью; совершенно такъ же, какъ изъ природы треугольника вѣчно слѣдуетъ, что сумма его угловъ равняется двумъ прямымъ [1]). Ибо всемогущество Божіе отъ вѣка было въ дѣйствіи и будетъ осуществляться вовѣки. Все существуетъ въ Богѣ, и все происходящее совершается единственно по законамъ его природы и слѣдуетъ изъ

[1]) Eodem modo, ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur, eius tres angulos aequari duobus rectis. (P. I, prop. XVII, schol.).

необходимости его сущности [1]). Единственно изъ необходимости Божественной природы, или (что то же самое) изъ законовъ этой природы, безконечно многое безусловно полагается [2]).

Поэтому нельзя говорить о цѣляхъ Божественной дѣятельности: для Бога нѣтъ идеаловъ, нѣтъ различія добра и зла. Приписывать ему что-нибудь подобное значитъ впадать въ грубый антропоморфизмъ. Идеалъ, цѣль стремленій можетъ имѣть только такое существо, которое въ чемъ-нибудь нуждается, которому чего-нибудь недостаетъ; Богъ полнота совершенства и реальности, онъ ни къ чему не стремится, онъ просто есть; все, что является въ мірѣ, для него одинаково совершенно, ибо оно не можетъ быть иначе [3]).

Какое же отношеніе къ міру этого Бога? По ученію Спинозы, все существующее есть или субстанція, или аттрибутъ, или модусъ. Но субстанція только одна: это самъ Богъ; слѣдовательно, міръ только чреда состояній Божества въ его различныхъ аттрибутахъ. Богъ—субстратъ міра; онъ относится къ вселенной не какъ Творецъ къ своему созданію, а *какъ предметъ къ своимъ свойствамъ*. Богъ—имманентная, а не транзіэнтная причина вещей [4]). Онъ—та сущность или та совокупность вѣчныхъ законовъ, которая неудержимо осуществляется во всемъ реальномъ. Божество—это сама природа, поскольку мы ее разсматриваемъ, какъ самобытное на-

[1]) Ibid. prop. XV, schol.

[2]) Prop. XVII.

[3]) Appendix.

[4]) Prop. XVIII.

чало ея собственныхъ явленій, какъ природу *производящую* (natura naturans). Съ другой стороны, природа нами постигается, какъ *произведенная* (natura naturata), какъ *міръ*, поскольку мы въ ней видимъ необходимое слѣдствіе вѣчныхъ свойствъ абсолютной сущности [1]).

Сущность абсолютнаго не выражается вполнѣ ни однимъ опредѣленнымъ свойствомъ. Опредѣленность бытія есть его ограниченіе, а послѣднее неизбѣжно предполагаетъ въ себѣ моментъ отрицанія. Богъ, напротивъ, подразумѣваетъ безусловную полноту реальности, онъ—совокупность всякаго бытія; поэтому Божество не исчерпывается тѣмъ или другимъ его свойствомъ, или, употребляя терминологію Спинозы, *аттрибутомъ*; у него не одинъ и не два аттрибута, не какое-нибудь опредѣленное число ихъ, у него ихъ безконечное множество; иначе оно было бы ограничено ихъ количествомъ [2]). Но человѣческій умъ знаетъ ихъ только два. Для Спинозы, Богъ не различается отъ природы въ ея всецѣлости; а природа является намъ подъ двумя основными признаками: міръ внѣшній представляется намъ, какъ протяженіе въ его различныхъ формахъ; міръ внутренній является намъ, какъ мышленіе въ его многообразныхъ состояніяхъ. Все реальное мы мыслимъ или духовнымъ или тѣлеснымъ; кромѣ душъ и тѣлъ, мы ничего не знаемъ и ничего вообразить не можемъ. Это значитъ, что намъ доступны только два аттрибута Божества — *протяженность* и *мышленіе*.

---

[1]) Prop. XXIX, schol.

[2]) Prop. IX—X.

Богъ есть *вещь протяженная* и *вещь мыслящая* [1]). Ему должны быть присущи и безчисленные другіе аттрибуты, но о нихъ мы не въ силахъ составить себѣ никакого понятія.

Богъ не остается въ своей неопредѣленной безпредѣльности; его жизнь безпрерывно осуществляется въ порожденіи конечныхъ формъ; т.-е. въ возникновеніи и исчезновеніи того, что мы называемъ отдѣльными вещами. Эти вещи, которыя мы привыкли разсматривать какъ что-то самостоятельное и раздѣленное въ самой дѣйствительности, не таковы въ своей истинѣ. На дѣлѣ существуетъ лишь *одна* вещь, *одна* субстанція, и ея не можетъ коснуться никакая множественность, никакая дробность частей [2]). Что мы считаемъ вещами, только измѣненія, состоянія, виды бытія, модусы Божественной сущности. Міровая субстанція съ роковою необходимостью, вытекающею изъ самаго ея понятія, проходитъ черезъ безконечные ряды перемѣнъ и въ этомъ заключается ея существованіе. Богъ—сущность протяженная и мыслящая; сообразно съ этимъ и модусы его относятся или къ протяженію, или къ мышленію. Модусы протяженія суть тѣла съ ихъ разнообразными движеніями, модусы мышленія—различныя формы бытія духовнаго, т.-е. различныя идеи. Иначе сказать, Богъ, насколько онъ протяженъ, есть міровая матерія въ потокѣ физическихъ измѣненій; насколько онъ мыслитъ, онъ верховный, вѣчный разумъ,

---

[1]) P. II, prop. I, II.

[2]) P. I, prop. XII, XV, schol.

содержащій въ себѣ все, что есть духовнаго во вселенной, абсолютный духъ. Духъ и матерія — двѣ стороны или два проявленія одной общей основы.

Но хотя проявленія одного начала, тѣмъ не менѣе они выраженія его различныхъ аттрибутовъ. Мышленіе и протяженіе различны по своей природѣ; понятіе объ одномъ не предполагаетъ понятія о другомъ, а сталобыть одно не можетъ воздѣйствовать на другое и его ограничивать [1]); такое воздѣйствіе немыслимо, а причинная зависимость возникаетъ лишь тамъ, гдѣ она съ необходимостью мыслится въ вещахъ. Итакъ, матерія не можетъ оказывать вліянія на духъ, такъ же какъ и духъ на матерію. Духовное можетъ дѣйствовать только на духовное, тѣлесное только на тѣлесное. Тѣлесныя движенія вызываютъ лишь одни тѣлесныя движенія; духовныя состоянія могутъ переходить въ измѣненія также лишь духовнаго свойства.

Тѣмъ не менѣе духовный и тѣлесный порядокъ явленій соотвѣтствуютъ между собою, представляются какъ бы связанными. Какъ это возможно? Разгадка вопроса лежитъ въ единствѣ міровой субстанціи. И въ тѣлесныхъ движеніяхъ, и въ различныхъ духовныхъ измѣненіяхъ движется и живетъ одна и та же сущность. Эта сущность раскрывается съ одинаковою необходимостью въ обѣихъ областяхъ бытія. Поэтому порядокъ духовный во всемъ сообразуется съ порядкомъ тѣлеснымъ; они параллельны между собою, хотя каждый изъ нихъ развивается вполнѣ самостоятельно [2]).

[1]) P. I, defin. II, P. II, prop. VI.
[2]) P. II, prop. VII.

Таковы общія основанія философіи Спинозы. Строгость и стройность ея выводовъ, неуклонная послѣдовательность въ развитіи однажды усвоенной идеи дѣлаютъ ее однимъ изъ величайшихъ образцовъ метафизическаго мышленія. Въ системѣ Спинозы болѣе всего поражаютъ ея законченность и замкнутость: ее трудно принять отчасти, ее невозможно смягчить. Она безпощадно разбиваетъ иногда самыя естественныя убѣжденія человѣческаго сознанія, но, повидимому, съ непреоборимою логикою. Вотъ почему она порождала и порождаетъ много горячихъ поклонниковъ и много ожесточенныхъ враговъ. Всего безнадежнѣе положеніе критика, если онъ захочетъ услѣдить въ ней частныя противорѣчія мысли съ собою, если, не касаясь ея корня, онъ задумаетъ представить ее какъ прихотливое соединеніе случайныхъ и произвольныхъ мнѣній. Для этого міросозерцаніе Спинозы представляетъ слишкомъ мало матеріала. Я не скажу, чтобъ въ немъ не было противорѣчій, но ихъ можно искать только въ основныхъ его тезисахъ. Что до развитія послѣднихъ, Спиноза менѣе всякаго другого повиненъ въ субъективности, въ увлеченіи случайными, предвзятыми мыслями. Итакъ, можно ли указать какія-нибудь общія ошибки въ первыхъ предположеніяхъ Спинозы?

Шопенгауэръ [1]) замѣчаетъ, что система Спинозы всецѣло опирается на постоянномъ смѣшеніи закона *причинности* съ закономъ *достаточнаго основанія*,

[1]) Въ своемъ сочиненіи: Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde § 8.

господствующимъ въ процессахъ познанія; что у него вездѣ вмѣсто *causa* является *ratio*; что при объясненіи связи между вещами ему постоянно предносится отношеніе между понятіями,—между посылками и заключеніями изъ нихъ; что черезъ это вся дѣйствительность въ философіи Спинозы получаетъ ложное освѣщеніе. Мнѣ кажется, что въ этомъ замѣчаніи, если освободить его отъ своеобразнаго взгляда на причинную связь вещей самого Шопенгауэра, лежитъ глубокая истина.

Въ моемъ изложеніи я съ намѣреніемъ подробно передалъ ту мысль, что изъ Божественной сущности вещи вытекаютъ совершенно такъ же, какъ изъ природы треугольника вытекаетъ равенство суммы его угловъ двумъ прямымъ. Вѣрна ли и умѣстна ли эта аналогія? Точно ли необходимость *математическая* или, говоря общѣе, *логическая* совсѣмъ одно и то же съ необходимостью *реальною*, въ которой осуществляется многообразная связь конкретной дѣйствительности? Я не думаю, чтобы легко было дать на эти вопросы утвердительные отвѣты; различіе между обоими видами необходимости слишкомъ явно.

Логически необходимое отношеніе, какъ это видно изъ самаго смысла словъ, имѣетъ мѣсто между понятіями. Оно выражаетъ неизбѣжность перехода отъ одного понятія къ другому. Когда мы утверждаемъ, что сумма угловъ треугольника равняется двумъ прямымъ, мы высказываемъ этимъ, что таково отношеніе концепціи треугольника къ концепціи прямыхъ угловъ. Необходимость реальная, опять-таки по самому значенію

слова, касается вещей въ нихъ самихъ, помимо нашей мысли. Итакъ, вотъ первое и ясное различіе: необходимость логическая относится къ нашимъ общимъ понятіямъ, необходимость реальная—къ вещамъ. Но отношеніе понятій зависитъ отъ ихъ содержанія: въ понятіяхъ мы мыслимъ признаки или общія свойства предметовъ. Мы устанавливаемъ отношенія между идеями, сообразно со сходствами и различіями того, что въ нихъ понимается; сходствами и различіями направляется все наше мышленіе. Итакъ, логическая необходимость выражаетъ тождество, сходство и различіе общихъ свойствъ предметовъ; объективно она не содержитъ ничего болѣе. Необходимость реальная, т.-е. та, которая осуществляется въ *процессахъ* дѣйствительнаго міра, въ возникновеніи или исчезновеніи явленій, подразумѣваетъ гораздо болѣе, нежели неподвижное отношеніе тождества и различія, равенства и неравенства. Она предполагаетъ объективно-данный переходъ отъ несуществующаго къ существующему, слѣдовательно, *движеніе*, *дѣятельность*,—иными словами, *раскрытіе силы*. Наоборотъ, можно сказать, что идеей *силы* она исчерпывается. Необходимость реальная есть неизбѣжность проявленія данныхъ силъ при данныхъ условіяхъ. Она есть *причинность* во всемъ многообразіи ея осуществленія при различныхъ обстоятельствахъ.

Напротивъ, необходимость логическая выражаетъ неизмѣнныя отношенія, всегда понятіямъ и свойствамъ, въ нихъ понимаемымъ, присущія. Въ этихъ отношеніяхъ нѣтъ никакой мысли о причинности, т.-е. о произведеніи или порожденіи новыхъ явленій. Треугольникъ

не производитъ равенства своихъ угловъ двумъ прямымъ, а содержитъ, имѣетъ въ себѣ это равенство. Въ сужденіи: *растеніе—не животное*, высказывается только *несовмѣстимость* нѣкоторыхъ признаковъ, но въ немъ нѣтъ никакого намека на какой-нибудь реальный процессъ природы [1]).

Наконецъ, логическая необходимость всегда *условна* въ томъ смыслѣ, что она предполагаетъ реальность, которой свойства съ ихъ неизмѣнными отношеніями принадлежатъ, *данною*. Чтобы углы треугольника равнялись двумъ прямымъ, необходимо, чтобы треугольникъ былъ *данъ*, хотя бы въ нашемъ воображеніи. Для того, чтобы это равенство не было только субъективнымъ созданіемъ мысли, нужно, чтобы треугольники существовали помимо нашего ума; лишь тогда неизбѣжно мыслимое отношеніе понятій будетъ въ то же время общимъ признакомъ нѣкотораго дѣйствительнаго бытія. Иначе сказать, то, что субъективно есть необходимость логическая, объективно можетъ быть лишь *формальною необходимостью вещей*, т.-е. *совокупностью необходимыхъ отношеній ихъ общихъ свойствъ*. Но, чтобы свойства имѣли реальность, нужно, чтобы вообще существовала реальность. Итакъ, формальная необходимость имѣетъ бытіе условное, вторичное, зависимое. Ей должна *предшествовать причинность* въ смыслѣ общаго утвержденія *реальнаго, какъ таковаго*. Слѣдовательно, лишь реальная необходимость безусловна дѣйствительно.

[1]) Этому не противорѣчитъ тотъ фактъ, что мы и реальную необходимость познаемъ *логически*, т.-е. раскрываемъ ее въ понятіяхъ. Въ этомъ случаѣ понятія для насъ только средство, только орудіе познанія. Подлиннымъ его содержаніемъ остаются предметы, въ понятіяхъ выражающіеся. Въ реальномъ познаніи мы установляемъ неизбѣжную связь не понятій, какъ таковыхъ, а вещей, хотя черезъ необходимую связь понятій. Изъ идеи толчка для нашей мысли слѣдуетъ идея движенія. Но чтобы движеніе *произошло*, толчокъ долженъ быть бо́льшимъ, чѣмъ идея,—*реальнымъ обнаруженіемъ силы*.

Мы потому такъ долго остановились на этомъ различіи, что аналогія между отношеніемъ Бога къ міру и треугольника къ его свойствамъ есть далеко не случайное сравненіе въ системѣ Спинозы. Философія Спинозы на немъ зиждется и въ общемъ, и въ своихъ частныхъ выводахъ; начиная отъ утвержденія, что бытіе Бога есть слѣдствіе Его сущности, т.-е. понятія о Немъ, и кончая ясно выраженнымъ признаніемъ всѣхъ процессовъ природы за логическій результатъ той же самой сущности, мы вездѣ видимъ постоянное возвращеніе къ одной и той же мысли: для Спинозы слова *слѣдовать, логически вытекать* (sequi), совершенно равняются словамъ *быть произведеннымъ*. Спиноза называетъ Бога *natura naturans*, вселенную *natura naturata*; изъ этого опредѣленія, казалось бы, уже вытекало ихъ *реальное различіе*: natura naturans есть источникъ производящей дѣятельности; natura naturata—ея продуктъ, ея осуществленная форма. Производящая дѣятельность и то, что ею произведено, во всякомъ случаѣ два *реальныя* и два *различныя* состоянія субстанціи, въ нихъ неизбѣжно мыслится *реальное двойство*; по самой идеѣ причинной связи нельзя представить иначе: причина и слѣдствіе не только *логически* различны, они составляютъ *двѣ разныя дѣйствительности*. Но Спиноза

не вывелъ этихъ заключеній: у него различіе между первою основою и міромъ чисто идеальное, мысленное; міръ и Богъ одно и то же подъ двумя углами зрѣнія; это двѣ стороны одной и той же вещи, подобно тому, какъ геометрическая фигура и ея свойства представляютъ одно нераздѣльное цѣлое. Міръ—предикатъ Бога, логически слѣдующій изъ его понятія. Въ ученіи Спинозы Божеству не приписывается никакой внутренней дѣятельности, никакого побужденія къ творческому самораскрытію во множественности конечныхъ формъ. Напротивъ, за нимъ признаются такіе аттрибуты, при которыхъ творческое движеніе немыслимо совершенно. Что бы значила производящая дѣятельность чистаго пространства, каковымъ является Богъ Спинозы подъ аттрибутомъ протяженія? Что же касается безконечнаго мышленія, въ немъ Спиноза видитъ только пассивное отраженіе того, что происходитъ въ другихъ аттрибутахъ; во всякомъ случаѣ оно порождаетъ только идеальный міръ, а не объективную дѣйствительность.

По воззрѣнію Спинозы, частныя формы бытія возникаютъ сами собою изъ природы, т.-е. общихъ опредѣленій Божества Вселенная разсматривается какъ совокупность частныхъ свойствъ единой субстанціи, непосредственно и невольно вытекающихъ изъ его свойствъ болѣе общихъ и другъ изъ друга. Спиноза какъ будто совсѣмъ забываетъ, что міръ состоитъ не изъ отвлеченныхъ качествъ и состояній, а изъ *вещей*. Его терминологія лучше всего подтверждаетъ это. Для него субстанція, т.-е. реальная вещь, существуетъ только одна—Богъ;

все остальное ея свойства—существенныя (аттрибуты) и производныя (модусы). Выходила глубокая несообразность: свойство, какъ таковое, само въ себѣ и отдѣльно отъ предмета, не имѣетъ бытія дѣйствительнаго; оно только отвлеченно отъ него мыслится, т.-е. имѣетъ лишь логическую обособленность (объ этомъ намъ уже приходилось говорить по другому поводу). Спиноза вынужденъ былъ нарушить эту очевидную истину. Въ этомъ главное противорѣчіе его системы. Несмотря на всѣ его старанія показать противное, у него свойства имѣютъ собственную дѣйствительность, помимо субстанціи,—правда, ограниченную и обусловленную, но все же дѣйствительность. Пространство и въ его системѣ не отвлеченно-мыслимый признакъ чего-то другого, но реальная среда тѣлесной природы; точно также мышленіе не абстрактное понятіе, а дѣйствительный міръ идей и душъ [1]), самобытно развивающійся въ силу внутренней необходимости. Но менѣе реальными оказываются отдѣльныя тѣла съ ихъ разнообразными движеніями и души съ ихъ ощущеніями, страстями и высшими проявленіями спекулятивной мысли. Все это живетъ собственною несомнѣнною жизнію. И вотъ передъ нашими глазами совершается странное превращеніе: изъ того, что было объявлено за свойства, незамѣтно выходятъ *субстанціи* (вещи). А Богъ, сначала единственная субстанція и до конца сохраняя за собою это имя, постепенно съ развитіемъ

---

[1]) Оба эти понятія, какъ мы знаемъ изъ предыдущаго, у Спинозы сливаются.

системы обращается въ *порядокъ*, въ *отвлеченный законъ*, т.-е. въ *свойство* конечныхъ вещей, у которыхъ отнять реальность оказалось невозможнымъ. Сначала міръ былъ уничтоженъ въ Богѣ, но только для того, чтобы потомъ Бога уничтожить въ мірѣ.

Что главное основаніе философіи Спинозы состоитъ въ превращеніи вещей въ свойства (подобномъ тому, которое дѣлаютъ матеріалисты съ сознаніемъ), превращеніи, которое, однако, невыполнимо до конца и даетъ въ результатѣ противоположное тому, къ чему стремится, это ни въ чемъ не сказалось такъ ясно, какъ въ спинозической теоріи аттрибутовъ. Спиноза исходилъ изъ идей Декарта, и онѣ оказали сильное вліяніе на его собственные взгляды. Онъ не задавался мыслію пересоздать основныя понятія картезіанской системы, онъ хотѣлъ только примирить тѣ противорѣчія, которыя они въ себѣ содержали. Между ними было одно главное, которое заключалось въ признаніи двухъ началъ существующаго, ничего общаго между собою не имѣющихъ. По воззрѣнію Декарта, міръ состоитъ изъ сотворенныхъ субстанцій двухъ видовъ: однѣ изъ нихъ суть тѣла, другія души. Сущность души—мысль: душа есть сила мыслящая, и этимъ вполнѣ опредѣляется ея природа. Поэтому въ душѣ нѣтъ никакихъ матеріальныхъ признаковъ; въ ней могутъ происходить только чисто внутреннія измѣненія. Міру душъ противостоитъ міръ тѣлъ,—вещественная вселенная. Сущность тѣла въ протяженности. Каждое тѣло имѣетъ ширину, длину и глубину; каждое тѣло обладаетъ формою и можетъ двигаться въ различныхъ

направленіяхъ. Никакихъ другихъ признаковъ тѣламъ приписать нельзя, въ нихъ больше ничего нѣтъ.

Изъ этихъ опредѣленій очевидно, что духъ и матерія признаются Декартомъ за начала, безусловно противоположныя одно другому. Души и тѣла ни въ чемъ не сходны; они, такъ-сказать, представляютъ всецѣлое взаимное отрицаніе: въ томъ отношеніи, въ какомъ существуетъ духъ, совершенно не существуетъ матерія, и наоборотъ, духъ лишенъ всего того, что составляетъ тѣлесную реальность. При такомъ рѣшеніи задачи являлось недоумѣніе, чрезвычайно важное для всей картезіанской теоріи: какъ мыслимо взаимодѣйствіе духа и матеріи? Какъ вещь, совершенно непротяженная и существующая только внутреннимъ бытіемъ, дѣйствуетъ на другую, вся сущность которой въ протяженіи, которая имѣетъ только внѣшнее бытіе и никакого внутренняго? Какъ, съ другой стороны, то, чего совсѣмъ нѣтъ въ пространствѣ, воспринимаетъ воздѣйствіе отъ того, что *только* въ пространствѣ? Какъ возможенъ человѣкъ, состоящій изъ души и тѣла? Какъ возможенъ духовный Творецъ тѣлеснаго міра?

Спиноза разрубилъ узелъ; онъ призналъ матерію и духъ, которые Декартъ считалъ за независимыя сущности, за аттрибуты единой субстанціи. Но при этомъ понятія о матеріи и духѣ онъ сохранилъ тѣ самыя, которыя были у Декарта. Однако, что же вышло? Единая субстанція получила признаки, уничтожающіе другъ друга: мышленіе есть отрицаніе протяженія, мыслящее, поскольку оно есть мыслящее, непротяженно; это утверждалъ Декартъ, въ этомъ съ нимъ безусловно

соглашался и Спиноза. И тѣмъ не менѣе онъ единой субстанціи приписывалъ и протяженіе и мышленіе: слѣдовательно, единая субстанція оказывалась и протяженною, и непротяженною въ одно и то же время. Являлось логическое противорѣчіе, неустранимое никакими усиліями ума.

Источникъ его въ существенной неисполнимости задачи: духъ и матерію, какъ ихъ опредѣлялъ Декартъ,—мышленіе и протяженіе,—нельзя понять, какъ аттрибуты одной и той же вещи. Повторю то, что подробно было развито въ предшествующей главѣ и о чемъ пришлось говорить опять нѣсколько выше. Аттрибуты (свойства) и предметъ составляютъ одно реальное цѣлое; поэтому немыслима реальная самостоятельность аттрибута, какъ такового, немыслимо его отдѣльное существованіе отъ предмета и отъ другихъ аттрибутовъ; если онъ имѣетъ такое существованіе, онъ уже не аттрибутъ, а вещь, и называть его аттрибутомъ есть злоупотребленіе словомъ.

Система Спинозы въ значительной степени коренится въ этомъ злоупотребленіи. Мышленіе и протяженіе, каждое содержитъ въ себѣ особый міръ ограниченныхъ существъ, весьма реальный; притомъ они безусловно отдѣльны и совершенно другъ отъ друга независимы; протяженіе не обнаруживаетъ дѣйствія на мышленіе и мышленіе на протяженіе; тѣла не оказываютъ вліянія на души и души на тѣла; они только совпадаютъ въ своихъ измѣненіяхъ [1]). При такихъ

[1]) Многіе критики видятъ въ этомъ главную ошибку Спинозы. Они предполагаютъ, что ее очень легко исправить, допустивъ взаимодѣй-

условіяхъ какъ мыслить отношеніе Бога къ міру? Или субстанція ничто внѣ своихъ свойствъ и существуетъ лишь постольку, поскольку ими опредѣляется,—только въ нихъ, а не гдѣ-нибудь помимо ихъ; тогда выйдетъ, что субстанція не одна, а цѣлыхъ двѣ, потому что аттрибуты мышленія и протяженія реально отдѣльны, а субстанція только въ нихъ имѣетъ реальность; единство міра такимъ образомъ исчезаетъ, совпаденіе духовныхъ и тѣлесныхъ явленій дѣлается совершенно непонятнымъ. Или она существуетъ еще и внѣ ихъ, какъ начало ихъ связывающее, такъ сказать, спаивающее ихъ между собою; но тогда возвращается картезіанизмъ со всѣми его послѣдствіями. На самомъ дѣлѣ, являются три субстанціи, при чемъ третья, установляющая единство двухъ противоположностей, не должна быть похожа ни на протяженіе, ни на мышленіе. Очевидно, оба вывода совершенно противорѣчатъ основоположеніямъ Спинозы. Отнесемъ ли посредствующую роль между духомъ и матеріей на долю тѣхъ безчисленныхъ аттрибутовъ, которые принадлежатъ единой субстанціи, помимо мышленія и протяженія? Но и такое объясненіе находилось бы въ глубокомъ разногласіи съ тѣмъ тезисомъ Спинозы, что аттрибуты не могутъ оказывать взаимнаго вліянія (P. I, prop. X, p. II, prop. VI). Итакъ, мысль при разсмотрѣніи первыхъ основаній системы запутывается въ неразрѣшимыхъ вопросахъ. Повидимому, безупречная въ логиче-

ствіе идей и тѣлъ. Я не думаю, чтобы дѣло было такъ просто: взаимодѣйствіе духа и тѣла, какъ Спиноза ихъ понималъ, дѣйствительно *немыслимо*, совершенно такъ же, какъ и у Декарта.

скомъ отношеніи, философія Спинозы въ сущности зиждется на томъ, что эти вопросы обойдены, и еще болѣе на необычномъ и немыслимомъ употребленіи терминовъ. Рокъ, тяготѣвшій надъ системою Спинозы, заключался въ томъ, что онъ остался картезіанцемъ. Глубоко проникнутый чувствомъ мірового единства по своему личному и національному складу, онъ хотѣлъ раскрыть идею о немъ на почвѣ картезіанскихъ понятій, которыя онъ всецѣло и безъ критики усвоилъ, какъ и большинство его современниковъ. А между тѣмъ эти понятія менѣе всякихъ другихъ давали возможность внутренно-единаго пониманія міра: они насквозь пропитаны духомъ дуализма. Что было недоступно для Декарта и его прямыхъ учениковъ, оказалось немыслимымъ и для Спинозы: единства міровоззрѣнія не получилось. Спиноза своимъ предположеніемъ единой субстанціи высказалъ только его требованіе; онъ энергически заставилъ почувствовать, что философская мысль не должна дробиться между многими началами.

Доселѣ разсмотрѣнныя положенія Спинозы, такимъ образомъ, всѣ содержатъ одну и ту же мысль: для него отношеніе реальной основы міра къ ея проявленіямъ совершенно равняется отношенію *понятія* къ его предикатамъ, логически изъ него вытекающимъ; аналогія съ отношеніемъ геометрической фигуры къ ея свойствамъ оказывается бо̀льшимъ, нежели аналогія: въ ней общее предположеніе всей системы. Не менѣе замѣтное вліяніе обнаружила эта аналогія на нѣкоторыя другія своеобразныя особенности спинозическаго міросозерцанія. Это прежде всего нужно сказать объ его ученіи о всеохватывающемъ господствѣ необходимости въ вещахъ.

По воззрѣнію Спинозы, бытіе Божества съ необходимостью слѣдуетъ изъ его сущности; одинаково необходимо все совершающееся во вселенной: оно также вытекаетъ съ безусловною неизбѣжностью изъ природы субстанціи; итакъ, нигдѣ въ мірѣ нѣтъ свободы, ни въ сферѣ божественнаго и вѣчнаго, ни въ области человѣческихъ дѣйствій; надъ всѣмъ царитъ неумолимый рокъ. Философія Спинозы есть *фатализмъ*, распространенный на все сущее безъ исключенія, что неоднократно указывали его критики.

Но если устранимъ аналогію съ математическими отношеніями, точно ли фатализмъ есть необходимый выводъ изъ его опредѣленія абсолютнаго? Секретанъ [1]) справедливо замѣчаетъ, что Спиноза не сдѣлалъ никакого положительнаго употребленія изъ своего глубокаго опредѣленія Божества, какъ *причины самого себя* (causae sui). Дѣйствительно, если серьёзно остановиться на немъ, можно прійти къ заключеніямъ, прямо противоположнымъ тому, что утверждалъ Спиноза. Абсолютное есть causa sui, причина своего бытія, слѣдовательно, очевидно, и свойствъ своего бытія, т.-е. своей природы, и природы всего, что изъ нея вытекаетъ. Вѣдь нѣтъ ничего проще той истины, что свойства должны быть *даны* для того, чтобы неизбѣжно мыслимыя отношенія между ними стали *дѣйствитель-*

---

[1]) Въ «La philosophie de la liberté».

ными отношеніями, существующими не въ нашей отвлеченной мысли только, но и въ самихъ вещахъ; а стало быть, власти логическихъ законовъ (т.-е. необходимыхъ отношеній между общими свойствами) предшествуетъ актъ, утверждающій ихъ *реальность* [1]); это я и разумѣлъ подъ *условностью* логической или формальной необходимости. А въ такомъ случаѣ Божество, какъ чистое самоутвержденіе, какъ изначальная сила всякой дѣйствительности, есть *абсолютная свобода*. Оно иначе немыслимо; собственно говоря, *природа* его не въ чемъ иномъ и состоитъ, какъ въ свободѣ, — Богъ есть то, что полагаетъ себя, что все въ себѣ *реально* условливаетъ [2]).

Значитъ ли это, что въ основѣ опредѣленій и божественнаго, и тварнаго бытія лежитъ чистый произволъ, абсолютный случай, ни на что не сводимая прихоть? Такъ отчасти выходило у Декарта, и теорія Спинозы была только реакціей противъ такого взгляда. Но чистый произволъ и чистая прихоть лишь насильственныя и притомъ неправильныя абстракціи отъ человѣческой природы. Свобода, понятая въ своей истинѣ, какъ опредѣленіе безусловнаго самораскрытія, также имѣетъ свою логику, ибо она осуществляетъ

[1]) На эту истину опирается вся «положительная философія» Шеллинга; въ нашей философской литературѣ значеніе ея показано съ полною ясностью Хомяковымъ и въ особенности Вл. С. Соловьевымъ въ его «Кризисѣ западной философіи».

[2]) Баадеръ говоритъ: «Спиноза не замѣчалъ, что самоопредѣленіе есть актъ свободы, и думалъ поэтому, что всякое самоопредѣленіе должно быть приписываемо заранѣе предопредѣленной причинѣ» (Vorlesungen über Iacob Böhme's Theologumena. 5 Vorles.).

себя, какъ *свободу*, абсолютное *самоутвержденіе*, а не что-нибудь другое. Она ставитъ себя, какъ самобытный источникъ творческой дѣятельности, и въ этомъ, если угодно, необходимость ея природы, но такая необходимость, которая не есть власть извнѣ положенная, данная, заранѣе условливающая реальность абсолютнаго; эту необходимость свобода сама порождаетъ и реализуетъ тѣмъ самымъ, что она *дѣйствительно* есть *свобода* и потому *causa sui*.

Приведенныя соображенія, можетъ быть, покажутся темными по своей отвлеченности. Здѣсь, впрочемъ, я и не хотѣлъ бы пускаться въ подробныя метафизическія изслѣдованія; сказаннаго достаточно, чтобы пояснить мысль, выраженную уже однажды раньше по другому поводу: разсудочныя опредѣленія въ сферѣ безусловнаго теряютъ свою исключительность и односторонность. Свобода и необходимость по отношенію къ абсолютному не отрицаются взаимно, а, напротивъ, аналитически предполагаютъ другъ друга. Этого не могъ признать Спиноза по самому существу своего міросозерцанія; по вѣрному замѣчанію Секретана, слова causa sui имѣютъ для него значеніе чисто отрицательное: Спиноза хочетъ ими только показать, что Божество не имѣетъ причины *внѣ себя*. Но можно сказать еще болѣе: у него отношеніе понятій является извращеннымъ; у него не природа Божества, т.-е. совокупность его дѣйствительныхъ опредѣленій, есть актъ его самораскрытія, а, наоборотъ, бытіе его представляется слѣдствіемъ его отвлеченной природы, абстрактнымъ признакомъ, необходимо въ ней заклю-

чающимся. Спиноза всецѣло стоитъ на почвѣ онтологическаго доказательства бытія Божія: для него, какъ и для Декарта, бытіе вытекаетъ изъ понятія о Богѣ совершенно такъ же, какъ изъ идеи треугольника вытекаютъ его геометрическія свойства. Смѣшеніе реальной и логической необходимости въ этомъ пунктѣ достигаетъ высшей степени и получаетъ наиболѣе явное выраженіе: природа Божества, въ ея отличіи отъ его реальности, т.-е. логическое о немъ понятіе, въ своей отвлеченности существующее только въ нашемъ разсудкѣ и нигдѣ внѣ его, оказывается реальнымъ основаніемъ, *причиною дѣйствительности* Божества. И только цѣною такого извращенія отношеній можно оправдать теорію, которая отрицаетъ свободу безусловно, во всѣхъ сферахъ сущаго.

Въ тѣсной связи съ предположеніемъ роковой необходимости всего, являющагося въ системѣ Спинозы, находится отрицаніе идеальной причинности въ мірѣ, т.-е. разумности и цѣлесообразности въ немъ. Въ этомъ также обыкновенно полагается особенность до конца проведеннаго пантеизма. Но справедливо ли, что такое отрицаніе представляетъ неизбѣжное заключеніе даже изъ тѣхъ основныхъ посылокъ, которыя принялъ Спиноза? Этотъ вопросъ связанъ съ другимъ: Божество Спинозы есть ли сущность вѣчная, стоящая выше всѣхъ опредѣленій и различій времени? Отвѣтъ на послѣдній вопросъ едва ли можетъ подлежать сомнѣнію: Спиноза неоднократно утверждаетъ *вѣчность* субстанціи. Иначе и не могло быть по очевидной логикѣ имъ усвоенныхъ началъ. Еслибъ Божество существовало

во времени, ему нельзя было бы приписать актуальной безконечности, потому что въ каждый моментъ бытія оно ограничивалось бы *настоящимъ*, ибо *прошлое* и *будущее* для него не существовали бы *реально*, какъ *таковыя*; его невозможно было бы назвать *причиною себя*, потому что въ каждый моментъ оно опредѣлялось бы въ содержаніи своего бытія тѣмъ, чего уже нѣтъ, что уже не есть оно, что уже прошло. Но, стало быть, съ точки зрѣнія абсолютнаго, существованіе міра не должно распадаться на отдѣльные, другъ друга исключающіе моменты: творческая дѣятельность первой основы въ каждое данное мгновеніе не должна вполнѣ покрываться и выражаться только этимъ мгновеніемъ. Божество вѣчно по существу, оно возвышается надъ временемъ (P. I, prop. XXIII, schol. II), слѣдовательно, оно должно отъ вѣка (идеально) творить міръ *въ его цѣломъ*, хотя (реально) онъ является лишь частями *въ потокѣ временнаго развитія*. Говоря другими словами, natura naturata не частію, а *вся*, со всею совокупностью своихъ измѣненій, должна вытекать изъ natura naturans. Но въ цѣломъ каждая часть существуетъ ради и въ виду всѣхъ другихъ и обусловливается ими. А это значитъ, что для абсолютнаго предшествующее настолько же обусловливаетъ послѣдующее, какъ и *послѣдующее предшествующее*; вещи не только причины своихъ слѣдствій, но и *средства* къ ихъ осуществленію. Такая зависимость всѣхъ частностей мірового процесса отъ смысла его цѣлаго порождаетъ философское понятіе о разумной цѣлесообразности существующаго. Итакъ, необходимость боже-

ственнаго творчества мыслима лишь какъ разумная и цѣлесообразная [1]).

Замѣчательно, что системы, по преимуществу называемыя *пантеистическими* и дѣйствительно даже во многихъ подробностяхъ напоминающія философію Спинозы, въ этомъ пунктѣ уклоняются отъ его мнѣній и рѣшительно признаютъ разумную осмысленность всеобщей жизни. Достаточно указать философію *тождества* Шеллинга, міросозерцаніе Джіордано Бруно,— этотъ поэтическій и глубокій прототипъ спинозизма,— и ученіе стоиковъ. Фактъ, что и прежде, и послѣ Спинозы, умы, одинаково съ нимъ настроенные, въ вопросѣ объ идеальной причинности расходятся съ нимъ, имѣетъ очень серьезное значеніе: онъ доказываетъ, что его отрицательное рѣшеніе не въ такой мѣрѣ неизбѣжно, какъ думалъ самъ Спиноза. И все же это рѣшеніе нельзя считать совсѣмъ случайнымъ; хотя не прямо вызванное, оно все-таки навѣяно общимъ строемъ спинозическихъ идей.

Можно указать два условія, которыя къ нему побуждали: во-первыхъ, отвлеченно-логическое пониманіе Божества, какъ абстрактной сущности вещей, а не ихъ живой творческой силы. Безотчетное механическое слѣдованіе явленій дѣйствительности, очевидно, ближе подходитъ къ такому воззрѣнію на Божество, нежели свободная разумность мірового хода. Въ этомъ

[1]) Спиноза возражаетъ противъ этого заключенія, что абсолютная субстанція ни въ чемъ не нуждается и потому не можетъ имѣть цѣлей. Но понятіе *нужды* слишкомъ неопредѣленно въ данномъ его употребленіи и не можетъ служить критеріемъ философскихъ выводовъ.

общая причина спинозическаго фатализма. Но нельзя не замѣтить болѣе частную: она заключается въ признаніи Божества за сущность протяженную и мыслящую вмѣстѣ. Употребляя обыкновенную терминологію, Богъ Спинозы есть и духъ, и матерія. Но мы уже знаемъ, какъ вообще было неопредѣленно у Спинозы понятіе о духовности Божества. Изъ опредѣленій Спинозы одно лишь вытекаетъ со всею ясностію: мышленіе чисто пассивная способность; оно въ идеальной формѣ повторяетъ и воспроизводитъ то, что объективно и реально дано въ мірѣ тѣлъ. Спиноза, можетъ быть, не всегда послѣдовательно проводитъ такую мысль; это не мѣшаетъ ей быть выраженіемъ его основного взгляда. Но въ такомъ случаѣ роль дѣйствующей причины въ міровомъ процессѣ сама собою переходитъ къ матеріальной природѣ абсолютной субстанціи; протяженность Божества выступаетъ въ системѣ на первый планъ; его духовность, въ виду темноты общаго представленія о ней, въ виду ея признаннаго безсилія перейти въ объективное явленіе, получаетъ совсѣмъ второстепенное значеніе. Отсюда явно матеріалистическая окраска міросозерцанія Спинозы въ его цѣломъ. Декартъ отрицалъ познаваемость конечныхъ причинъ вещей; Спиноза отвергнулъ самое ихъ существованіе. Въ этомъ выводѣ онъ былъ только вѣренъ себѣ: Богъ, поскольку онъ есть протяженная, по механическимъ законамъ движимая матерія, не долженъ и не можетъ имѣть цѣлей въ своей производящей дѣятельности.

Но что скажемъ о логической цѣнѣ предположенія

объ абсолютной протяженности безусловнаго начала въ немъ самомъ? Этотъ вопросъ мы уже разсмотрѣли въ предшествующей главѣ; теперь замѣчу только, что Спиноза своимъ ученіемъ о протяженности единой субстанціи былъ вовлеченъ въ очень серьезныя, даже непримиримыя противорѣчія съ собственными взглядами. Ограничусь указаніемъ на очевидную невозможность совмѣстить протяженность Бога съ его безусловною простотою и внутреннимъ единствомъ. Спиноза чувствовалъ трудность задачи. Чтобы найти выходъ, онъ ставитъ различіе между поверхностнымъ и абстрактнымъ, и разумнымъ, истиннымъ пониманіемъ протяженнаго (P. I, prop. XV, schol.); но послѣдній видъ пониманія онъ характеризуетъ очень общими и мало говорящими чертами. Во всей силѣ остается недоумѣніе: какъ вещь протяженная, слѣдовательно, по самому своему понятію не только *дѣлимая*, но *дѣйствительно раздѣленная* на части [1]), окажется вдругъ безусловно несложною и никакихъ частей не имѣющею (Prop. XIII)? Въ чемъ здѣсь можетъ помочь тотъ или другой способъ постиженія? Несмотря на всѣ старанія, единая субстанція перестаетъ быть живымъ единствомъ; она распадается на безконечное множество тѣлъ, она превращается въ ихъ отвлеченный порядокъ, въ абстрактный законъ ихъ многообразнаго механическаго сцѣпленія.

---

[1]) Все протяженное есть совокупность *совмѣстныхъ частей*, которыя существуютъ *какъ таковыя*, совершенно независимо отъ того, раздѣлены онѣ пустыми промежутками или непрерывно соприкасаются между собою. Ихъ логическая природа и въ томъ, и въ другомъ случаѣ *одинакова*. (См. предш. гл.).

Системѣ Спинозы особенно посчастливилось среди другихъ построеній метафизической мысли. Въ ней издавна привыкли видѣть высшую форму философіи раціональной. Еще Якоби ради нея провозгласилъ коренное безбожіе разсуждающаго разума. Замѣчанія, сдѣланныя нами выше, приводятъ къ другому выводу: Спиноза, безъ сомнѣнія, одинъ изъ величайшихъ философскихъ геніевъ; и все же онъ не далъ подлиннаго рѣшенія метафизической задачи, какъ оно должно представляться разуму: для этого на немъ слишкомъ лежитъ печать его времени и, нужно прибавить, его національности. Философія Спинозы одна изъ самыхъ оригинальныхъ во всей исторіи человѣческаго мышленія; но эта оригинальность въ значительной степени зависитъ отъ односторонности идей, положенныхъ въ ея основаніе, отъ фальшиваго отождествленія необходимости логической съ реальною, отъ непримиреннаго дуализма началъ, въ ней принятыхъ, отъ неправильной замѣны отношеній конкретныхъ абстрактными; вообще, отъ неясности и неполноты ея исходныхъ построеній.

Спиноза провидѣлъ важныя истины, но формы, въ которыя онъ облекалъ ихъ, не шли къ нимъ. Въ этомъ основной источникъ противорѣчій спинозизма. Главнѣйшія особенности спинозической доктрины представляютъ плодъ картезіанскаго вліянія; но въ наклонности къ картезіанству и вся ложь ея. Дуализмъ не мирится съ монизмомъ; къ этому нужно присовокупить, что Декартъ почти совсѣмъ выкинулъ *идею живой силы, дѣйственности* изъ своей системы; онъ опре-

дѣлялъ вещи ихъ производными явленіями и формами, а не тѣмъ, что въ этихъ явленіяхъ и формахъ раскрывается. Это вѣрно относительно его опредѣленія духа, какъ начала только мыслящаго; еще болѣе это справедливо о его пониманіи матеріи, какъ чистаго протяженія. Спиноза усвоилъ этотъ взглядъ во всѣхъ его послѣдствіяхъ. Понятіе дѣятельной силы изгнано изъ его основоположеній [1]). Мысль Спинозы вездѣ находитъ уже *данныя вещи*, а не то, что даетъ ихъ. У него, за ихъ пассивностью забывается то, что въ нихъ актуально. Слѣпая невольность становится ихъ всеобщимъ, не знающимъ исключеній закономъ.

Объ этомъ прекрасно говоритъ Шеллингъ, въ своихъ „Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ подробно разобравшій мнѣніе,

[1]) Тѣмъ поучительнѣе его встрѣтить введеннымъ какъ бы мимоходомъ. Въ третьей книгѣ Этики (Prop. VI, VII, XII) доказывается, что Богъ *утверждаетъ* себя во всѣхъ вещахъ и черезъ это вещи *стремятся* удержать и расширить свое бытіе; что все существованіе міра есть только рядъ формъ такого стремленія. Нетрудно замѣтить, какая коренная перемѣна вносится въ міросозерцаніе этимъ предположеніемъ: вещи изъ безсамостныхъ и пассивныхъ состояній, переживаемыхъ единымъ субстратомъ вселенной, обращаются въ самодѣятельные центры силъ, упорно отстаивающіе свою независимость. Является неожиданная мысль: въ стремленіи къ расширенію и сохраненію бытія подлинная суть всѣхъ вещей, источникъ ихъ опредѣленности и устойчивости. Внимательно читавшіе «Этику» знаютъ, какая огромная роль принадлежитъ этой мысли въ этическихъ выводахъ Спинозы; а между тѣмъ она глубоко противорѣчитъ его воззрѣнію на аттрибуты Божества. Что значитъ *чистое протяженіе*, которое къ чему-то *стремится?* Что значитъ *идея, желающая* расширить свое существованіе? А Спинозѣ неоднократно приходится выражаться въ этомъ родѣ.

по которому спинозизмъ есть высшая форма раціональной философіи: „Ошибка системы Спинозы заключается не въ томъ, что онъ полагаетъ вещи въ Богѣ, а въ томъ, что *это только вещи*, содержимыя въ абстрактномъ понятіи міровой сущности, даже въ самой безконечной субстанціи, которая для него также только *вещь*. Оттого его аргументы противъ свободы вполнѣ детерминистическіе... Онъ и на волю смотритъ, какъ на *вещь*, и очень естественно, что потомъ доказываетъ, что она къ каждому своему дѣйствію должна опредѣляться другою вещью, та, въ свою очередь, третьей и такъ въ безконечность. Отсюда безжизненность его системы, бездушіе формы, бѣдность понятій и выраженій, неумолимая рѣзкость опредѣленій, которая вполнѣ соотвѣтствуетъ абстрактному воззрѣнію на міръ; отсюда также его механическое пониманіе природы... Ученіе о пребываніи всѣхъ вещей въ Богѣ, составляющее основаніе всей системы, должно быть по малой мѣрѣ оживлено и очищено отъ одностороннихъ абстракцій, прежде чѣмъ его дѣлать принципомъ разумной философіи. Какъ общи эти выраженія, что конечныя существа суть видоизмѣненія или слѣдствія Бога; какую пропасть надо здѣсь наполнить, на сколько вопросовъ отвѣтить! На спинозизмъ въ его косной неподвижности можно смотрѣть какъ на статую Пигмаліона, которую нужно одушевить теплымъ дыханіемъ любви... Его можно сравнить съ первобытными изображеніями боговъ, которые казались тѣмъ болѣе таинственными, чѣмъ менѣе говорили въ нихъ индивидуальныя черты. Однимъ словомъ, спинозизмъ есть одно-

сторонне-реалистическая система... и только чрезъ присоединеніе идеальнаго начала, въ которомъ господствуетъ свобода, можно его возвысить до системы разума. Въ послѣдней и высшей инстанціи нѣтъ иного бытія, кромѣ *воли*. Воля есть первое сущее, и къ ней одной прилагаются всѣ его предикаты: безосновность, вѣчность, независимость отъ времени, самоутвержденіе. Вся философія стремится лишь къ тому, чтобы найти это высшее понятіе".

Въ отсутствіи воистину самодѣятельнаго принципа вещей дѣйствительно можно видѣть глубочайшій корень односторонности спинозическаго міросозерцанія. При иныхъ условіяхъ не могло бы развиться столь далеко идущее смѣшеніе логическихъ и реальныхъ отношеній между вещами, а въ немъ, какъ мы уже знаемъ, главный двигатель выводовъ Спинозы. Въ его системѣ это сліяніе порождаетъ фатализмъ, но оно само въ сущности вызвано предвзятою наклонностью къ мертвенному и фаталистическому представленію существующаго. Богъ Спинозы—безжизненная абстракція; его отношенія къ міру также явились абстрактными, отвлеченно-разсудочными и не могли быть поняты иначе.

Абстрактное понятіе содержитъ и полагаетъ лишь то, что въ немъ неизбѣжно мыслится,—слѣдовательно, міръ долженъ быть необходимо мыслимымъ предикатомъ Бога, потому что Богъ только абстрактное понятіе. И Спиноза твердо сталъ на этомъ заключеніи. Онъ не смущался соображеніемъ, что если міръ относится къ Богу, какъ геометрическое свойство къ фигурѣ, и если онъ самъ (а Спиноза былъ глубоко увѣ-

ренъ въ этомъ) имѣетъ адэкватное понятіе о Богѣ, то вселенная со всѣмъ разнообразіемъ существъ, ее наполняющихъ, съ мельчайшими событіями, въ ней прежде бывшими и имѣющими совершиться, должна логически выводиться изъ этого понятія съ неизбѣжностью математической теоремы. По странной непослѣдовательности Спиноза даже и не пытался приступить къ такому выведенію. Его невозможность обнаружилась бы очень скоро: Божеству у Спинозы приписываются именно такіе аттрибуты, при которыхъ переходъ ко множественности формъ оказывается очень затруднительнымъ, если не совершенно немыслимымъ. Это особенно вѣрно объ аттрибутѣ чистаго протяженія: какія можно представить основанія, чтобы оно распалось на многія тѣла?

Съ этой стороны, наибольшая заслуга Спинозы состоитъ, можетъ быть, именно въ томъ, что онъ далъ наглядное доказательство невозможности превратить необходимость *логическую* въ необходимость *творческую*. Однако, онъ не послѣдній поставилъ себѣ такую задачу: прошло около ста лѣтъ послѣ смерти Спинозы, когда народился другой великій мыслитель, вся философія котораго есть послѣдовательно проведенная попытка обратить всякую причинность въ причинность чисто-логическую и объяснить все существующее, какъ саморазвитіе отвлеченнаго понятія. Я разумѣю Гегеля. Какъ бы ни былъ онъ далекъ отъ Спинозы по своему методу и по своимъ окончательнымъ результатамъ, все же они преслѣдовали одну общую цѣль, гораздо опредѣленнѣе чѣмъ кто-нибудь другой изъ философовъ. Ихъ

замыселъ былъ невыполнимъ по самому существу своему, но въ стараніяхъ провести его они показали истинно геніальную силу.

Нѣмецкій идеализмъ.

Вмѣстѣ съ появленіемъ теоріи познанія Канта въ европейской философіи наступаетъ глубокій переворотъ. Кантъ сравнивалъ свое дѣло съ открытіемъ Коперника: астрономія шла по ложной дорогѣ до той поры, пока центръ существованія окружающей насъ вселенной не былъ перенесенъ съ земли на солнце, пока вмѣсто того, чтобы солнце заставлять двигаться вокругъ земли, не заставили землю обращаться вокругъ солнца, понявъ, что не небо кругомъ насъ движется, а мы сами движемся. По мнѣнію Канта, нѣчто подобное нужно было совершить въ философіи. Пока разумъ принуждали сообразоваться съ природою, пока хотѣли, чтобы онъ былъ зеркаломъ дѣйствительности и отражалъ ее въ ея истинной, независимой сущности, въ философіи царили самообольщеніе и обманъ. Итакъ, нужно измѣнить отношеніе, надо понять разъ навсегда, что міръ, данный въ нашемъ познаніи, есть *созданіе разума*, только въ немъ и для него существующее, что разумъ творитъ то, что познаетъ, и что въ немъ ключъ къ объясненію природы, въ немъ точка отправленія философіи, а не въ тѣхъ сущностяхъ, которыя лежатъ за его предѣлами [1]).

Подобно Локку и Юму, Кантъ утверждалъ, что сфера

[1]) Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur zweiten Ausgabe.

нашихъ дѣйствительныхъ познаній всецѣло ограничивается опытомъ. Но самый опытъ онъ понималъ совершенно иначе: по его взгляду опытъ столько же продуктъ внѣшнихъ впечатлѣній, сколько и *духовной самодѣятельности*. Съ первыхъ шаговъ, начиная съ чувственнаго воспріятія и кончая сложнѣйшими процессами отвлеченной мысли, наше сознаніе передѣлываетъ, дополняетъ, формируетъ матеріалъ, извнѣ полученный. И оно совершаетъ это не по прихоти, не по случайному произволу: дѣятельность нашего разума подчинена строгимъ, неизмѣннымъ законамъ. Нашему сознанію присущи нѣкоторыя изначальныя, предшествующія всякому опыту и его условливающія *трансцендентальныя* или *апріорныя* формы. И эти формы оно налагаетъ на все, что познаетъ; нашъ разумъ можно уподобить призмѣ, которая преломляетъ каждый лучъ, входящій въ нее,—по однимъ и тѣмъ же законамъ.

Такая самозаконность сознанія проявляется уже въ чувственномъ воспріятіи. Разумъ никогда не пассивенъ, онъ никогда не ограничивается только страдательнымъ усвоеніемъ извнѣ даннаго. Онъ налагаетъ свою печать на все, что съ нимъ соприкасается. Разнообразіе ощущеній въ чувственномъ воспріятіи, то, что цвѣтъ не похожъ на звукъ и звукъ на запахъ,—это фактъ опыта, это произведено извнѣ; но *какъ* представляется намъ все внѣшнее, это зависитъ отъ разума. Въ нашей чувственности существуютъ формы, которыя сознаніе налагаетъ на всякій матеріалъ, которыми оно дополняетъ и такъ-сказать *окрашиваетъ* его. Такихъ формъ двѣ:

пространство—форма чувственности внѣшней и *время*—форма чувственности внутренней.

Пространство и время—продукты нашего разума; они наши способы созерцать вещи, предшествующія всякому опыту, а не что-нибудь данное опытомъ,—таково первое положеніе философіи Канта. Кантъ старается оправдать свой выводъ тщательно проведенными доказательствами. По воззрѣнію Канта, мы потому уже должны считать пространство и время условіями воспріятія, что безъ нихъ мы были бы не въ состояніи различить того, что внѣ и что внутри насъ, т.-е. не имѣли бы никакого воспріятія; мы никогда не можемъ отъ нихъ отвлечься,—мы можемъ мысленно отбросить все, что пространство и время наполняетъ, но не въ силахъ уничтожить въ себѣ представленія о самомъ пространствѣ и самомъ времени [1]). Но наиболѣе безспорное доказательство того, что пространство и время — апріорныя формы нашего разума, по мнѣнію Канта, заключается въ фактѣ существованія математики: истины математики необходимы и всеобщи по своему содержанію; слѣдовательно, онѣ почерпаются не изъ опыта, истины котораго всегда имѣютъ только ограниченную и относительную всеобщность; ихъ доставляетъ разумъ, исходя изъ чистыхъ, a priori данныхъ представленій о времени и пространствѣ [2]).

Но если время и пространство созданія нашего ума, въ немъ лишь существующія, налагаемыя имъ на вещи,

[1]) Ibidem—Die transc. Aesth. § 2.

[2]) § 3.

а не воспринимаемыя вмѣстѣ съ ними,—изъ этого вытекаетъ очень важный выводъ: вещи сами въ себѣ, независимо отъ нашей чувственности, существуютъ не въ пространствѣ и не во времени; ихъ протяженность и временная измѣнчивость только кажущіяся явленія [1]); вселенная во времени и пространствѣ наше созданіе, наше представленіе безъ собственной независимой дѣйствительности; она явленіе, а не сущность, *феноменъ*, а не *ноуменъ*; она существуетъ только въ насъ, а не сама по себѣ. Но все мыслимое и познаваемое нами мыслится и познается только во времени и пространствѣ, — они неизбѣжныя условія познанія. Итакъ, познанію доступна только феноменальная, субъективная, а не реальная, объективная дѣйствительность. То, что лежитъ за явленіями, недоступно для чувствъ, а стало быть и для разума, ибо разумъ только соединяетъ и раздѣляетъ то, что дано чувствами [2]).

Но не въ этомъ только коренится феноменальность человѣческаго познанія. Явленія міра представляются намъ въ неизмѣнномъ порядкѣ, соединенными по всеобщимъ и необходимымъ законамъ. Откуда получили они эти законы, какая власть ихъ подчинила имъ? Даны ли эти законы извнѣ, выражаютъ ли они взаимныя отношенія вещей въ себѣ? Но тогда мы не могли бы знать ихъ всеобщности и необходимости; тогда мы имѣли бы понятіе о нихъ изъ опыта, а опытъ не можетъ доставить всеобщихъ истинъ. Итакъ, остается

[1]) §§ 3, 6, 8.

[2]) Kr. der r. Vern. Die transcendentale Analytik, Zweites Buch. Phaenomena und Noumena.

только одно предположеніе: они также налагаются на явленія нашимъ разумомъ. *Разумъ не воспроизводитъ, а создаетъ предметъ въ процессѣ познанія:* въ этомъ утвержденіи основная мысль всей критики Канта. Разумъ подводитъ матеріалъ опыта подъ нѣкоторыя всеобщія понятія (категоріи),—качества, количества, отношенія (т.-е. субстанціальности, причинности, взаимодѣйствія), модальности (т.-е. возможности, дѣйствительности, необходимости) [1]). Въ такомъ подведеніи состоитъ дѣятельность *разсудка*, подобно тому, какъ дѣятельность чувственнаго воспріятія заключается въ приложеніи къ чувственному матеріалу формъ пространства и времени. Но что же такое эти понятія? Выражаютъ ли они истинную природу вещей, какъ онѣ существуютъ внѣ насъ? Нѣтъ, они такъ же субъективны, какъ пространство и время; они не извлекаются изъ вещей, а вносятся въ нихъ нашею мыслію. Такимъ образомъ познаваемый міръ опыта субъективенъ вдвойнѣ: съ одной стороны, онъ видоизмѣняется подъ вліяніемъ формъ чувственности; съ другой стороны, въ порядкѣ своихъ явленій онъ подчиняется чистымъ формамъ и категоріямъ разсудка.

Установленіе связи причинъ и слѣдствій есть одна изъ такихъ формъ дѣятельности разсудка, форма особенно важная, ибо она по преимуществу даетъ познаваемому міру видъ независимости и самобытной предметности [2]). Разумъ на всѣ явленія налагаетъ связь,

[1]) Ibidem. Erstes Buch.

[2]) Я говорю здѣсь не только о категоріи *причинности*, но о всѣхъ трехъ категоріяхъ отношенія или, лучше сказать, о тѣхъ законахъ,

потому что иначе онъ не можетъ постигать вещи. Съ своей стороны, явленія сообразуются съ этою связью и подчиняются ей; ибо только то является сознанію, что усвоено имъ, а сознаніе все усвоиваетъ лишь подъ своими неизмѣнными формами [1]). Пользуясь формою времени, въ которую облекаются всѣ явленія, оно предшествующее полагаетъ, какъ причину, послѣдующее, какъ слѣдствіе [2]). Черезъ это въ познаваемый міръ вносится единообразный порядокъ; онъ представляется связнымъ цѣлымъ, закономѣрною природою. Какъ ни трудно стать на эту точку зрѣнія, но Кантъ положительно утверждаетъ, что познающій разумъ есть законодатель природы и подлинный источникъ разумности и правильности въ ея жизни. „Мы сами", говоритъ онъ, „вносимъ порядокъ и правильность въ явленія, совокупность которыхъ мы называемъ природою; и мы не могли бы ихъ тамъ найти, если бы мы или природа нашей души ихъ туда первоначально не вложили" [3]). „Высшіе законы явленій исходятъ отъ разсудка a priori" [4]). Разсудокъ не только способ-

которые выражены у Канта въ трехъ *аналогіяхъ опыта*. (Ibidem. Zweites Buch).

[1]) Ibid. Transcendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe.

[2]) Ibid. Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe, а также Analogien der Erfahrung.

[3]) Deduction der r. Verst. по 1-му изданію. Dritter Abschnitt.

[4]) Ibid., также Prolegomena § 37: «Основной тезисъ, что всеобщіе законы природы могутъ быть познаны a priori, самъ собою ведетъ къ утвержденію, что верховное законодательство природы должно лежать въ насъ самихъ, т.-е. въ нашемъ разсудкѣ, и что мы его всеобщіе законы должны искать не въ природѣ посредствомъ опыта, а наобо-

ность, отвлекающая общіе законы чрезъ сравненіе явленій: онъ есть законодатель природы; безъ разсудка не могло бы существовать ея, какъ синтетическаго единства многообразныхъ явленій“ [1]). „Разсудокъ не изъ природы почерпаетъ свои законы (a priori), а напротивъ, ихъ предписываетъ ей“ [2]).

Провозглашеніе такихъ выводовъ было дѣйствительнымъ переворотомъ: съ Канта начинается долгое господство идеализма не только въ нѣмецкой, но и вообще въ европейской философіи. Вліяніе Канта распространилось широко, выражаясь въ системахъ, разнообразныхъ до противоположности. Но во всѣхъ нихъ сквозитъ одна общая мысль: разумъ есть основа, движущая сила и живой законъ вселенной; онъ то солнце бытія, которымъ все живетъ и дышитъ.

ротъ, должны выводить природу въ ея общей закономѣрности изъ условій возможности опыта, которыя лежатъ въ нашей чувственности и нашемъ разсудкѣ; потому что какъ было бы иначе возможно знать эти законы a priori, когда они представляютъ не правила аналитическаго познанія, а воистину синтетическія распространенія послѣдняго? Такое необходимое согласіе принциповъ возможнаго опыта съ законами возможности (явленій) природы можетъ быть результатомъ только двухъ причинъ: или эти законы отвлекаются отъ природы посредствомъ опыта, или, наоборотъ, природа вытекаетъ изъ законовъ возможности опыта и составляетъ одно съ его всеобщею закономѣрностію. Первое противорѣчитъ себѣ, ибо всеобщіе законы природы могутъ и должны познаваться a priori (т.-е. независимо отъ всякаго опыта) и полагаются въ основаніе всякому эмпирическому употребленію разсудка; итакъ, остается лишь второе предположеніе».

[1]) Ibid., по 1-му изд.

[2]) Prolegomena § 37.

Правда, Кантъ утверждалъ эту мысль съ большими ограниченіями. Онъ признавалъ, что разумъ—верховный законодатель природы, но къ этому прибавлялъ,—*природы познаваемой*. А то что познается нами, какъ множественность существъ въ пространствѣ и времени, есть только явленіе нашего сознанія. Такимъ образомъ мы познаемъ лишь явленія, и все, наоборотъ, немедленно обратится въ явленіе, къ чему только наше познаніе прикоснется, потому что умъ на все смотритъ сквозь присущія ему формы. Феноменальный міръ есть во всѣхъ своихъ основныхъ свойствахъ наше созданіе; разумъ внесъ въ него *пространство* и *время*, разумъ далъ ему его множественность и раздѣльность частей, разумъ подчинилъ его неизмѣннымъ законамъ и самому коренному изъ нихъ—закону причинной связи, разумъ придалъ ему видимость самобытности и самостоятельной жизни. Но *то, что* разумъ растянулъ въ пространствѣ, *что* онъ заставилъ измѣняться во времени, *что* онъ размножилъ и поставилъ въ строгій порядокъ,—*матеріалъ* формирующей дѣятельности доставленъ ему извнѣ. Рядомъ съ познающимъ духомъ существуетъ еще независимый міръ *сущностей, вещей въ себѣ*, и онъ возбуждаетъ своими впечатлѣніями разумъ къ его творческой дѣятельности. Правда, объ этомъ таинственномъ мірѣ мы ничего не знаемъ,—онъ рѣшительно ускользаетъ отъ нашего пониманія; тѣмъ не менѣе это лежащее внѣ насъ *нѣчто* вполнѣ реально: оно есть сила, возбуждающая насъ къ познавательной дѣятельности, оно источникъ разнообразія и случайности нашихъ чувственныхъ впечатлѣній, и оно со-

вершенно отъ разума не зависитъ, стоитъ безусловно внѣ его формъ и опредѣленій.

Слѣдовательно, у Канта верховенство разума является ограниченнымъ и обусловленнымъ. Оно обнимаетъ только феноменальную природу. И въ послѣдней разумъ полагаетъ только общіе законы и формы, получая матеріалъ своего творчества изъ непроницаемаго міра *вещей въ себѣ*. Судьба послѣдующей нѣмецкой философіи всецѣло зависѣла отъ того, какъ долго могли удержаться эти границы между явленіями и вещами, между формами и содержаніемъ познанія. Достаточно было признать, что предположеніе *вещей въ себѣ*, какъ ихъ понималъ Кантъ, противорѣчитъ собственнымъ началамъ его философіи и не выдерживаетъ критики, чтобы разумъ съ своими законами и своею творческою дѣятельностью оказался единственною основою вселенной, въ самомъ общемъ смыслѣ этого слова,—абсолютнымъ началомъ всякаго бытія.

А признать несостоятельность теоріи *вещей въ себѣ* приходилось неизбѣжно. Противники Канта скоро увидѣли ея внутреннюю противорѣчивость. По Канту, законъ причинности есть чисто-субъективная форма постиженія вещей, нисколько не выражающая ихъ подлинныхъ отношеній; причинная связь только *предполагается* умомъ, но нигдѣ не существуетъ реально; она—способъ нашего пониманія, а не свойство дѣйствительности. Къ этой мысли Кантъ возвращается постоянно. Но теорія *вещей въ себѣ* представляла ея очевидное отрицаніе. Что такое *вещь въ себѣ*, съ точки зрѣнія Канта? Сущность, независимая отъ познанія и

его формъ, которая въ то же время есть *источникъ* матеріала нашего опыта, слѣдовательно, *причина*, производящая разнообразіе нашихъ ощущеній. Итакъ, одно изъ двухъ: или причинная связь есть свойство вещей въ нихъ самихъ, принадлежащее имъ независимо отъ нашихъ способовъ постигать ихъ,—тогда чистый субъективизмъ и апріорное законодательство разума, (а къ нимъ сводится вся теорія познанія Канта)—понятія ложныя и превратныя; или законъ причинности лишь апріорная форма нашего пониманія, — тогда никакихъ *вещей въ себѣ* нѣтъ, онѣ составляютъ только, можетъ быть, невольное, но все же никакой истины не содержащее предположеніе нашего ума. Это заключеніе ясно и просто, и остается лишь удивляться тѣмъ многочисленнымъ поклонникамъ Канта, которые до нашихъ дней не замѣчаютъ его неизбѣжности. Кантъ испыталъ участь огромнаго большинства скептиковъ: безусловно отрицая познаваемость дѣйствительности, онъ все же утверждаетъ ее, какъ таковую, приписываетъ ей положительные признаки и тѣмъ самымъ отрицаетъ собственное отрицаніе.

Съ признаніемъ двоякаго источника нашего познанія соединялось еще другое очень важное недоразумѣніе: основная мысль Канта состоитъ въ томъ, что разумъ налагаетъ только формы на познаваемый міръ, матеріалъ же познанія дается извнѣ впечатлѣніями внѣшнихъ вещей [1]). Изъ этого вытекаетъ, что разумъ даетъ только самые общіе законы познаваемыхъ предметовъ,

---

[1]) См. § 1 Трансцендентальной эстетики.

что частные ихъ законы зависятъ отъ ихъ особенныхъ чувственныхъ качествъ, данныхъ въ матеріалѣ опыта. Но если эти общіе законы не управляютъ возникновеніемъ впечатлѣній и не выражаются въ матеріалѣ непосредственно, какъ мыслимо согласіе частнаго содержанія опыта съ его общими формами? Говоря проще, если наши ощущенія вызываются вещами непротяженными и никакого отношенія къ созерцанію пространства не имѣющими, не подлежащими времени и закону причинной зависимости, почему они соотносятся между собою такъ, какъ будто бы пространство давало абсолютные законы для порядка ихъ появленія и какъ будто бы они были связаны неизмѣнною причинною связью? Этотъ вопросъ былъ роковымъ, и разрѣшенію его Кантъ посвящаетъ самыя трудныя главы своей „Аналитики". Приходитъ ли онъ, однако, къ счастливому результату? Кто внимательно прочтетъ эти главы, едва ли согласится съ этимъ. Общую ихъ мысль я уже указывалъ выше: Кантъ утверждаетъ, что сознаніе все постигаетъ чрезъ свои формы, что, слѣдовательно, въ него можетъ войти только то, на что онѣ уже наложены. Очевидно однако,—или разумъ творитъ не только формы явленій, но и весь матеріалъ ихъ, или онъ только формальная способность, (на чемъ Кантъ настаиваетъ), и въ такомъ случаѣ вся дѣятельность его ограничивается тѣмъ, что онъ все видитъ протяженнымъ въ пространствѣ и текущимъ во времени, и все обсуждаетъ по категоріямъ разсудка, т.-е., напримѣръ, всему ищетъ причину. Но изъ этого никакъ не слѣдуетъ, чтобы явленія, усматриваемыя въ пространствѣ

и времени, такъ должны были и совершаться, какъ будто бы пространство и время безусловно опредѣляли ихъ бытіе, хотя они вызваны дѣйствіемъ силъ не только непространственныхъ и невременныхъ, но и такихъ, которыя ни въ какой связи съ воспринимаемыми свойствами пространства и времени не находятся. Напротивъ, гораздо вѣроятнѣе, что матеріалъ, вложенный въ формы, совершенно ему чуждыя, представлялъ бы хаосъ, неуловимый для познанія. То же самое нужно сказать и о законѣ причинности: при точкѣ зрѣнія Канта вполнѣ понятно, что разумъ постоянно ставитъ вопросъ о причинахъ, но совсѣмъ непостижимо, почему опытный матеріалъ всегда отвѣчаетъ на этотъ вопросъ постоянными послѣдовательностями ощущеній [1]). Вѣдь между вещами въ себѣ, вызывающими ощущенія, нѣтъ причинныхъ связей; отчего же онѣ могутъ наблюдаться въ ихъ продуктахъ? Слишкомъ очевидно: согласіе опытнаго матеріала съ апріорными формами мыслимо и вѣроятно лишь при одномъ условіи, что эти формы присущи не только разуму, но и вещамъ, по крайней мѣрѣ, отражаютъ ихъ дѣйствительныя качества. Напротивъ, признаніе ихъ всецѣлой субъективности возможно лишь

[1]) Едва ли здѣсь поможетъ указаніе на то, что апріорныя формы налагаются на явленія опыта, уже при самомъ первомъ ихъ возникновеніи, черезъ безотчетную дѣятельность нашего разума: сознательна или безсознательна дѣятельность разума, это ничего не должно мѣнять въ ея возможныхъ результатахъ и не отнимаетъ у нея ея чисто формальнаго характера. Между тѣмъ вопросъ весь въ томъ: почему нашъ разумъ находитъ вполнѣ подходящее содержаніе для своихъ формъ въ матеріалѣ, абсолютно имъ чуждомъ? Какъ мыслимы при этихъ условіяхъ опытъ и наука?

въ томъ случаѣ, когда сознанію припишемъ не только наложеніе формъ, но и созданіе познаваемаго матеріала. Кантъ удержался отъ такого крайняго вывода; оттого вся система его зиждется на основаніяхъ шаткихъ и противорѣчивыхъ. Но предъ нимъ не остановился его знаменитый ученикъ, глубоко проникнутый духомъ его стремленій, — Фихте. Онъ объявилъ мыслящее *я* за единственную дѣйствительность, за единственнаго творца и носителя вселенной.

По воззрѣнію Фихте, все существующее есть созданіе нашего *я*, абсолютнаго мыслящаго принципа, разума. *Не-я*, природа, только отрицательное условіе саморазвитія духа. Всякая реальность коренится въ *я* и ограничивается тѣмъ, что дано въ немъ: разумъ — творецъ и духовной, и природной вселенной; наше *я* ставитъ предъ собою міръ, чтобъ имѣть въ немъ поприще для осуществленія своей внутренней безусловности, своей самозаконности и свободы. Въ системѣ Фихте абсолютное *я* заняло мѣсто Бога. Фихте неоднократно сопоставляетъ свои идеи съ міросозерцаніемъ Спинозы. По его мнѣнію, нѣтъ выбора между догматическимъ предположеніемъ единой міровой основы внѣ нашего сознанія, какъ объективной субстанціи всего существующаго, и между признаніемъ нашей сознающей мысли за подлинный центръ бытія. Спинозизмъ или критицизмъ, къ одному изъ этихъ двухъ терминовъ должна прійти всякая философія.

Вмѣстѣ съ этимъ взглядомъ устанавливалось совсѣмъ новое понятіе о безусловномъ началѣ существующаго. Разумъ, въ насъ живущій, есть единственный источникъ всѣхъ вещей, которыя существуютъ лишь въ качествѣ его представленій, въ качествѣ имъ самимъ поставленныхъ ограниченій его дѣятельности. Природа, насъ окружающая, представляетъ видимость самобытнаго бытія, но эта видимость удѣлена ей нашимъ собственнымъ актомъ При такой точкѣ зрѣнія невольно возникалъ вопросъ: почему мы не сознаемъ, что міръ наше созданіе? И съ другой стороны, какъ объяснить множественность индивидуальныхъ сознаній, когда мыслящее *я* отъ себя творитъ все имъ воспринимаемое во всемъ его объемѣ? Фихте нашелъ выходъ изъ этихъ недоумѣній въ различеніи между *я абсолютнымъ* и *я относительнымъ* или *эмпирическимъ*. *Я* становится сознаніемъ лишь тогда, когда предъ нимъ уже поставлена сознаваемая природа, когда оно является ограниченнымъ, конечнымъ, обусловленнымъ внѣшнимъ міромъ, который лежитъ предъ нимъ со всѣми признаками самобытной предметности. Правда, этотъ міръ имъ же самимъ утвержденъ въ бытіи, но оно не знаетъ о томъ, оно произвело вселенную путемъ безотчетнаго творчества и тогда только получило сознательное существованіе. Субъектъ немыслимъ безъ объекта; поэтому пока *я* только еще творитъ объектъ, оно не есть *я*, себя сознающее. А между тѣмъ *я* лишь въ сознаніи получаетъ свою подлинную дѣйствительность; итакъ, *я* абсолютное, безконечное осуществляетъ себя въ *я* относительномъ, конечномъ. Только въ послѣднемъ оно становится разумомъ, волею, личностью. Внѣ его оно чисто отвлеченный и безсознательный процессъ. Абсолютное *я* должно имѣть границу, чтобы

жить и дѣйствовать; оно создаетъ ее себѣ въ природѣ, является конечнымъ и тогда только живетъ во истину. Безконечное лишь въ конечномъ имѣетъ реальность; „оно безконечно въ своей конечности и конечно въ своей безконечности“ [1]), какъ говоритъ Фихте. Въ этомъ выводѣ принципъ всей послѣдующей идеалистической философіи въ Германіи: безусловное дѣйствительно только въ условномъ,—Богъ въ міровомъ процессѣ, имъ движимомъ, но въ то же время *его создающемъ*. У Фихте Богъ—нравственный міропорядокъ.

Въ нѣмецкомъ идеализмѣ сліяніе Бога и міра выражено рѣзче и опредѣленнѣе, чѣмъ у Спинозы. Спиноза колеблется между двумя воззрѣніями. Про его философію справедливо замѣчаютъ, что она есть акосмизмъ, но не совсѣмъ неправы и тѣ, которые считаютъ его міросозерцаніе атеизмомъ. Нѣмецкая философія несомнѣнно болѣе склоняется къ послѣднему. Безусловное въ ней лишено самобытности, какъ таковое; его реальность, какъ безконечнаго и вѣчнаго, отрицается; міровой процессъ признается за *всю* дѣйствительность Божественной жизни. Сообразно съ общею тенденціею, получившею начало въ критикѣ Канта, не принимать иного бытія, кромѣ разума, и Божеству пришлось приписать бытіе въ разумѣ и для разума только, т.-е. обратить его въ *относительную вещь*. Я не говорю, чтобы нѣмецкій идеализмъ содержалъ полное и всецѣлое отрицаніе Божества; идея абсолютнаго играла въ немъ огромную роль,—до такой степени, что если отбросить ее, отъ системъ, изъ него возникшихъ, ничего не

[1]) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, 3 Th. § 5, II.

останется. Тѣмъ не менѣе, по странному противорѣчію, въ немъ безусловному приписывается лишь *условное существованіе*.

Фихте всю дѣйствительность положилъ въ *я*, въ субъектѣ. Природа, объектъ, въ его глазахъ, имѣетъ значеніе только въ качествѣ границы духа, имъ самимъ поставленной. Въ этомъ воззрѣніи, наиболѣе согласномъ съ стремленіями Кантовой критики, было однако два роковыхъ недостатка, которые дѣлали невозможнымъ долго остановиться на немъ. Во-первыхъ, оно слишкомъ противорѣчило обыкновенному сознанію, т.-е. непосредственному опыту, обращая въ чистое отрицаніе то, что въ каждое мгновеніе заявляетъ намъ свой несомнѣнно положительный характеръ; во-вторыхъ, оно не давало объясненія тому, что хотѣло объяснить: при видимой стройности системы, объектъ, природный міръ—на дѣлѣ не былъ въ ней выведенъ ни въ своихъ частныхъ стадіяхъ, ни даже въ общемъ существованіи. Въ философіи Фихте всѣ попытки обосновать *не-я* страдаютъ искусственностью и темнотою. Причина тому въ невозможности представить какъ реальную противоположность реальному субъекту то, что по существу своему *нереально*. Діалектическое построеніе системы въ наибольшей своей части зиждется на подстановкѣ реальной и дѣйственной противоположности на мѣсто противоположности абстрактной—между понятіемъ себѣ тождественнаго *я* и тѣмъ, что не есть *я* [1]).

[1]) Поучительны въ этомъ случаѣ также шаткость и неопредѣленность въ объясненіи того *толчка* (Anstoss), который заставилъ *я* противопоставить себѣ міръ *не-я*.

Эта незаконченность міросозерцанія Фихте вызвала слѣдующую за нимъ въ историческомъ порядкѣ систему нѣмецкаго идеализма—Шеллинга. Для Шеллинга, природа не только отрицаніе духа, не только его въ сущности непонятная противоположность. Такою она является лишь въ ограниченномъ воспріятіи сознающаго себя субъекта. Но абсолютное одинаково полагаетъ и бытіе сознанія, и бытіе того, что предстоитъ сознанію; оно и въ томъ, и въ другомъ осуществляетъ свою положительную силу; въ своемъ изначальномъ существѣ оно выше обоихъ: сознающее и сознаваемое, субъектъ и объектъ—равноправныя формы проявленія абсолютнаго. Абсолютное есть то, что лежитъ въ основѣ этихъ формъ, какъ имъ предшествующее общее; это не субъектъ и не объектъ, не духъ и не природа, а ихъ безразличный источникъ, субъектъ-объектъ, чистое тождество всѣхъ противоположностей. Абсолютное тождество или верховный разумъ существующаго вмѣщаетъ въ себѣ всю реальность, внѣ его ничего нѣтъ; итакъ, его дѣйствительность можетъ выразиться только въ *самораскрытіи*, въ проявленіи себя для себя самого. Но такой актъ уже предполагаетъ внутреннее раздвоеніе, въ немъ абсолютное является одновременно и созерцаемымъ и тѣмъ, кто созерцаетъ, субъектомъ и объектомъ, идеальнымъ и реальнымъ. Жизнь вѣчнаго разума есть непрерывная *субъектъ-объективація*. Абсолютное присутствуетъ во всемъ, все въ немъ получаетъ существованіе, оттого всѣ вещи воплощаютъ въ себѣ идеальный и реальный полюсы бытія; вездѣ, во всѣхъ сферахъ дѣйствитель-

ности мы можемъ услѣдить различіе начала внутренняго, дѣятельнаго, подвижнаго и начала внѣшняго, инертнаго, пассивнаго. Разнообразіе существъ зависитъ лишь отъ количественнаго перевѣса того или другого элемента. Природа, которую мы ложно привыкли считать за что-то мертвое и бездушное, также духовна въ своей внутренней сути; ея духовность представляется только какъ бы скованною и не нашедшею еще полноты проявленія. Матерія—потухшій духъ. Природа есть разумъ, окаменѣвшій со всѣми своими созерцаніями и ощущеніями [1]). Сила, разлитая во вселенной, въ корнѣ своемъ одно съ тою силою, которая выражается въ духовномъ мірѣ, только во внѣшней дѣйствительности она должна бороться съ перевѣсомъ реальнаго, во внутренней—съ перевѣсомъ идеальнаго начала [2]). Духовный принципъ бытія въ природѣ погруженъ еще въ безсознательность; лишь въ человѣческомъ сознаніи онъ получаетъ свое истинное, полное выраженіе. Абсолютное въ человѣкѣ сознаетъ себя тѣмъ, что оно есть,—единымъ творческимъ духомъ. Въ высшемъ философскомъ самосознаніи разумъ раскрывается самъ себѣ, какъ единый двигатель всего сущаго, и мы узнаемъ въ природѣ безотчетное творчество нашего духа въ его безконечной производительности; предъ нами разоблачается тайна существованія, — коренное единство всѣхъ вещей съ тѣмъ, что мы называемъ нашимъ *я*. Абсолютный разумъ живетъ во всемъ; міръ—замкнутый кругъ существъ, въ

[1]) Allg. Deduct des dyn. Proc.

[2]) Darstellung meines Syst. der Phil.

которомъ единое абсолютное всецѣло осуществляется.

Но что же такое абсолютное помимо своихъ проявленій, поскольку оно ихъ источникъ и носитель, поскольку оно безразличная основа различій, въ нихъ раскрывающихся? Иначе сказать, что есть абсолютное *само въ себѣ?* По отношенію къ природѣ и духу человѣческому оно есть сила, въ нихъ получающая свою форму. Но ни одна изъ данныхъ формъ, ни одна изъ стадій мірового процесса въ своей отдѣльности не покрываетъ и не исчерпываетъ абсолютной сущности. Послѣдняя всѣ ихъ содержитъ подъ собою и изводитъ ихъ изъ себя; она единое начало ихъ взаимныхъ переходовъ и ихъ множественности. И все же внѣ ихъ она не имѣетъ никакой *своей* дѣйствительности: жизнь абсолютнаго — исторія міра; внѣ вселенной, помимо нея,—абсолютное только *возможность бытія*, еще не получившая выраженія. Напротивъ, едва въ немъ совершился актъ самораскрытія, оно уже распалось на *субъектъ и объектъ*; оно *стало міромъ* во всемъ многообразіи его стадій и потенцій. Но что же означаетъ *возможность бытія?* То, что мыслится только, но чего еще нѣтъ, нѣчто, существующее лишь отвлеченно, для ума, а не какъ вещь, *логическое, а не реальное.* Иначе сказать, возможность, поскольку она не болѣе, какъ возможность, есть абстрактное понятіе. Итакъ, если абсолютное, разсматриваемое само въ себѣ, есть чистая возможность осуществленія въ конечномъ и только,— оно отвлеченное логическое понятіе и только это. Съ другой стороны, если міръ представляетъ подлинную дѣйствительность абсолютнаго, а абсолютное,

поскольку оно основа міра, имѣетъ бытіе чисто логическое и абстрактное,—вселенная есть саморазвитіе отвлеченнаго понятія [1]).

Шеллингъ самъ не сдѣлалъ этого вывода; онъ и не могъ его сдѣлать по всему строю своего ума. Отличительная черта его мысли—сознаніе высшей реальности вѣчнаго и безусловнаго. Въ поступательномъ развитіи его системы оно высказывается все рѣшительнѣе и опредѣленнѣе; постепенно, въ дальнѣйшихъ видоизмѣненіяхъ Шеллинговой философіи, абсолютное теряетъ характеръ только потенціальнаго бытія, за нимъ признаются реальныя опредѣленія въ его вѣчной, внутренней самобытности, и почва односторонняго идеализма покидается безвозвратно. Настоящимъ выразителемъ идеалистическаго принципа во всей его неудержимой послѣдовательности явился Гегель.

Абсолютное есть логическая идея, все есть дѣйствительность понятія, въ понятіи и для понятія, міровой процессъ только необходимое саморазвитіе абсолютнаго мышленія,—вотъ къ чему сводится смыслъ философіи Гегеля. Когда-то она царила надъ умами, и тогда эта формула, по крайней мѣрѣ, *казалась* ясною. Съ тѣхъ поръ времена сильно измѣнились: гегелизмъ побѣдоносно вытѣснило другое міросозерцаніе, претендующее на реализмъ, обыкновенно мнимый, нерѣдко состоящій просто въ грубости мысли, неспособной подняться до представленій, которыя общностью и идеаль-

[1]) Внутреннюю необходимость такого перехода отъ системы Шеллинга къ системѣ Гегеля ясно указалъ Вл. С. Соловьевъ въ своемъ „Кризисѣ западной философіи“.

ностью сколько-нибудь возвышаются надъ заурядным уровнемъ [1]). Какъ бы то ни было, теперь Гегель съ своей философіей для многихъ составляетъ странную, неразрѣшимую загадку. И это тѣмъ болѣе, что система Гегеля есть дѣйствительно продуктъ своего времени, создавшійся подъ особыми историческими условіями, продуктъ отъ нихъ неотдѣлимый. Гегеля по справедливости можно назвать чисто-разсудочнымъ геніемъ, но и этимъ еще не объясняется положеніе, занятое имъ въ философіи. Чтобы искренно повѣрить, что понятіе, будучи только понятіемъ, абстракція, какъ таковая, обладаетъ творческою силою, созидающею міръ, для этого не довольно имѣть отвлеченный строй ума. Чтобы такое убѣжденіе возникло, былъ нуженъ цѣлый рядъ подготовительныхъ вліяній, и они были даны въ той систематической борьбѣ со всѣми проявленіями реализма, которая велась въ Германіи со времени Канта, послѣдовательно обращая вселенную въ грезу субъективной мысли. Только послѣ такой школы понятно появленіе, понятенъ и успѣхъ системы, которая отважно поставила себѣ задачею до конца выполнить то, что Спиноза лишь намѣтилъ: превратить реальную связь вещей въ связь чисто-и только логическую.

Панлогизмъ Гегеля.

Абсолютное есть *понятіе*, не какое-нибудь опредѣленное по содержанію (ибо всякая опредѣленность

[1]) Сравнительно недавно сдѣлалось возможнымъ говорить о возрожденіи Гегелизма, сначала въ Англіи и Америкѣ, въ самое послѣднее время и въ Германіи.

истекаетъ изъ него и дается имъ), а понятіе вообще, понятіе чистое. Все существующее есть самораскрытіе абсолютнаго принципа,—таковъ главный тезисъ нѣмецкой идеалистической философіи; Гегель измѣнилъ его такъ: все существующее есть саморазвитіе чистаго логическаго понятія, все имѣетъ бытіе въ немъ и чрезъ него. Нѣтъ никакихъ *субстанцій* въ смыслѣ догматизма, отличныхъ отъ разума, ихъ постигающаго; лучше сказать, понятіе, какъ таковое, въ своей чистотѣ, есть единственная субстанція міра.

Сущее есть саморазвитіе понятія. Но что же нудитъ понятіе развиваться? Мы уже видѣли, что Спиноза не объяснилъ, почему изъ природы единой основы слѣдуетъ многоразличіе ея временныхъ и ограниченныхъ модусовъ. Своей субстанціи онъ приписываетъ неподвижные, въ своей безконечности завершенные признаки. Неизбѣжность слѣдованія изъ нихъ многообразнаго міра конечныхъ вещей предположена, но нигдѣ не доказана [1]). Иначе поставленъ вопросъ у Гегеля:

[1]) По существу она даже отвергается: для Спинозы, безконечная дѣйствительность Божества выражается только въ безконечныхъ и вѣчныхъ его опредѣленіяхъ. Напротивъ, все единичное и конечное можетъ опредѣляться къ существованію и дѣйствію только посредствомъ конечныхъ же причинъ, рядъ которыхъ теряется въ безконечномъ прошломъ (P. I, prop. XXI, XXVIII). Поэтому всѣ конечныя формы бытія являются результатомъ вѣчныхъ законовъ природы съ одной стороны, предшествующихъ временныхъ причинъ—съ другой. И это вѣрно обо всемъ конечномъ. Спиноза не замѣчалъ, какое важное ограниченіе ставится этимъ допущеніемъ его основной мысли о томъ, что міръ во всемъ его составѣ есть математически необходимое слѣдствіе сущности Божіей. У конечныхъ вещей оказывается *два* источ

по его взгляду, понятіе есть движеніе и непрерывное самоосуществленіе по самой своей природѣ. Каждая мысль есть актъ разума и не можетъ быть ничѣмъ инымъ; но гдѣ есть дѣятельность, тамъ необходимо присутствуетъ движеніе, переходъ отъ одного момента бытія къ другому. Чистое понятіе *раскрывается*, слѣдовательно, становится не тѣмъ, чѣмъ было сначала, отрицаетъ свое первое опредѣленіе, но тѣмъ не уничтожаетъ себя, а, напротивъ, получаетъ бытіе болѣе полное и жизненное. Въ каждомъ новомъ раскрытіи абсолютное понятіе только повидимому поглощаетъ въ немъ всѣ свои прежніе моменты, на дѣлѣ оно дополняетъ ихъ и даетъ имъ болѣе широкую дѣйствительность. Чистая мысль непрерывно движется чрезъ отрицаніе, чрезъ раздвоеніе съ собою, но это раздвоеніе тотчасъ же закрывается въ опредѣленіи, объединяющемъ всѣ прежніе моменты съ новымъ. Положеніе (тезисъ, изначальное и непосредственное состояніе абсолютной идеи) переходитъ въ свое отрицаніе (антитезисъ), но для того лишь, чтобы породить высшее, конкретное примиреніе обоихъ (синтезисъ). Въ этомъ разгадка бытія абсолютнаго понятія, но въ этомъ же разгадка всякаго бытія вообще, потому что все есть бытіе понятія. Тайна жизни заключается въ діалектическомъ процессѣ, ее полагающемъ [1]).

ника, не сводимыхъ другъ на друга: Божественная субстанція, какъ таковая, и предшествующій безконечный процессъ измѣненій, ни одно изъ звеньевъ котораго, на всемъ его протяженіи, не вытекаетъ прямо изъ Божественной сущности въ ея вѣчномъ и безконечномъ бытіи.

[1]) Сравн. „Кризисъ западной философіи“ Соловьева.

Въ діалектическомъ методѣ, въ этомъ непрестанномъ движеніи разума отъ опредѣленій общихъ и отвлеченныхъ къ опредѣленіямъ болѣе частнымъ и конкретнымъ, состоитъ внутренній смыслъ и глубокая оригинальность мышленія Гегеля. Онъ нашелъ то орудіе, котораго недоставало Спинозѣ. Спиноза не зналъ иного хода мысли, кромѣ аналитическаго, въ тѣсномъ значеніи слова. Какъ мы уже знаемъ, онъ сравниваетъ отношеніе Бога къ міру съ отношеніемъ геометрической фигуры къ ея абстрактнымъ свойствамъ. Съ этой точки зрѣнія, истинная и вполнѣ осуществляющая свою задачу философія должна вывести міръ изъ Бога совершенно такъ же, какъ математикъ выводитъ свои слѣдствія изъ данныхъ опредѣленій. Но математика имѣетъ дѣло съ равенствами и неравенствами величинъ; ея заключенія всегда движутся *закономъ тождества*. Между тѣмъ, что можетъ доставить этотъ законъ для рѣшенія философской проблемы? Руководствуясь имъ, можемъ ли мы питать хотя слабую надежду выйти изъ сферы тѣхъ самыхъ общихъ и самыхъ бѣдныхъ содержаніемъ понятій, отъ которыхъ невольно вынуждена отправляться мысль, которая отвлеклась отъ всякой дѣйствительности, чтобы a priori построить ее? Не гораздо ли вѣроятнѣе, что, оставаясь на почвѣ этого закона, мы не получимъ ничего, кромѣ пересказа тѣхъ же самыхъ понятій другими словами? Чтобы пояснить примѣромъ, возьмемъ общія идеи самого Спинозы. Какимъ образомъ на основаніи логическаго закона тождества вывести существующую вселенную изъ понятія субстанціи?

Какъ мы видѣли выше, субстанція характеризуется у Спинозы слѣдующими признаками: она есть causa sui, едина, недѣлима, вѣчна, неизмѣнна, безконечна, обладаетъ безконечнымъ множествомъ аттрибутовъ. Мы можемъ сколько угодно пересматривать эти понятія и всѣ вмѣстѣ, и каждое порознь, и все же мы не найдемъ въ нихъ выхода изъ нихъ самихъ; можетъ быть, мы отыщемъ признаки имъ равные, въ нихъ подразумѣваемые, изъ нихъ съ необходимостью вытекающіе по закону противорѣчія, но именно поэтому такіе признаки будутъ относиться къ субстанціи въ ея недѣлимости, самопричинности и т. д., т.-е. къ субстанціи въ ея, такъ сказать, *предміровомъ* состояніи, въ ея качествѣ naturae naturantis. Но если мы захотимъ, опираясь на начало тождества, выводить изъ идеи субстанціи ея опредѣленные аттрибуты—мышленіе и протяженіе, если захотимъ (а въ этомъ все дѣло) показать, что протяженность осуществляется въ безчисленномъ множествѣ тѣлъ, а мышленіе—душъ, если пожелаемъ объяснить для существъ, составляющихъ вселенную, неизбѣжность ихъ раздѣленія на тѣ роды и виды, на которые они распадаются,—мы будемъ скоро вынуждены понять невыполнимость такой задачи. Математически разсматривая треугольникъ, мы раскроемъ только *его* свойства, слѣдовательно, останемся при немъ и въ концѣ разсужденія, какъ были въ началѣ его. По аналогіи математическихъ пріемовъ, изслѣдуя понятіе объ абсолютномъ въ его безконечности и единствѣ, мы и въ результатѣ анализа будемъ имѣть абсолютное, поскольку оно едино и безко-

нечно. Всякое такое изслѣдованіе необходимо будетъ двигаться въ границахъ однажды даннаго опредѣленія и не можетъ изъ нихъ выйти.

Существуетъ другой пріемъ анализа, который мало похожъ на математическую методу, идущую отъ опредѣленій къ послѣдствіямъ, заключающимся въ предѣлахъ этихъ опредѣленій; этотъ другой пріемъ въ общемъ состоитъ въ постоянномъ переходѣ за данныя опредѣленія къ новымъ. Поясню примѣромъ его возможное приложеніе: положимъ, что Спиноза не считалъ бы свои опредѣленія субстанціи въ ней самой (какъ единой, простой, недѣлимой и т. д.) окончательными и покрывающими свой предметъ; положимъ, онъ остановился бы на идеѣ causae sui, не придавая ей чисто-отрицательнаго значенія; допустимъ, что въ его системѣ на первый планъ выступило бы пониманіе абсолютнаго, какъ начала самодѣятельнаго, какъ безусловнаго и безконечнаго самоутвержденія: во что обратилась бы его философія? Что подразумѣвается въ такомъ измѣненномъ отношеніи къ ея принципамъ?

Скоро обнаружилось бы, что первоначальныя опредѣленія субстанціи ея не исчерпываютъ. Самоутвержденіе съ логическою неизбѣжностью предполагаетъ два термина или два момента (состоянія) бытія въ существѣ самодѣятельномъ. Во-первыхъ, такое существо есть субъектъ, самоутвержденіе совершающій, начало, изъ котораго оно исходитъ, абсолютно-свободный (ибо прежде него ничего нѣтъ) источникъ собственнаго акта. Во-вторыхъ, оно существуетъ, какъ то, въ чемъ это самораскрытіе осуществилось и вырази-

лось, какъ то, въ чемъ безконечность первоосновы (въ ней самой только потенціальная, еще не поставленная, еще не получившая дѣйственности) имѣетъ актуальность и дѣйствительность. Итакъ, что же вышло? На мѣсто чистаго единства, отъ котораго отправлялась мысль, стало *двойство*, на мѣсто понятія causae sui, какъ чего-то нераздѣльнаго и абсолютно-простого,—causa и causatum, различающіяся въ самомъ безусловномъ, ибо очевидно, что если сущность абсолютнаго—самоопредѣленіе, то, прежде чѣмъ вызвать къ бытію міръ конечныхъ тварей, оно само себя должно *поставить*, *явить*, какъ ихъ безконечную основу, какъ *дѣйствительный* корень той реальности, которая удѣлена имъ. И указанные выше два термина или два *предѣла* въ бытіи абсолютнаго начала нельзя понимать какъ два равноправные признака одной и той же вещи. По своему непосредственному смыслу они исключаютъ другъ друга: они нѣчто большее, чѣмъ признаки, они различные *способы существованія*, говоря метафорическимъ языкомъ, различные *періоды* бытія абсолютнаго. Они обозначаютъ двѣ безконечности, въ каждой изъ которыхъ безусловное всецѣло, хотя неодинаковымъ образомъ присутствуетъ. Они различаются не только логически, но и реально.

Мы не будемъ продолжать нашего гипотетическаго построенія, къ которому можно было бы прійти, отправляясь отъ началъ Спинозы, но слѣдуя другому методу. Нетрудно замѣтить, что этотъ методъ даетъ больше, чѣмъ насильственное подражаніе геометрическому образцу, усвоенное Спинозою. Общепризнанный

недостатокъ системы Спинозы въ отсутствіи перехода отъ косной неподвижности единой субстанціи къ фактической множественности ея проявленій. Этотъ переходъ въ предположенномъ нами построеніи дается съ перваго шага. Съ самаго начала мысль усматриваетъ двойство сущаго, и съ самаго начала видно, что на этомъ двойствѣ для нея нельзя остановиться. Абсолютное есть чистое самоутвержденіе, чистая самодѣятельность, слѣдовательно, и раскрыть, проявить себя оно можетъ только въ дѣятельности. Съ этой точки зрѣнія, бытіе осуществленнаго, объективированнаго безконечнаго не должно останавливать творческаго процесса, а, напротивъ, служитъ ему исходнымъ пунктомъ. Съ самаго начала ясно, что система должна завершиться признаніемъ живого единства при *живомъ множествѣ*.

И это гипотетическое построеніе, которое мы сейчасъ изложили, не есть случайная и произвольная игра въ понятія: оно очень близко человѣческому разуму. Оно едва ли не такъ же старо, какъ сама исторія, потому что слѣды его встрѣчаются постоянно въ эволюціи человѣческихъ умозрѣній. Въ отвлеченной формѣ мы высказали то, что составляетъ (о чемъ намъ уже приходилось говорить однажды) логическую подкладку большинства философскихъ системъ, достигавшихъ всесторонняго развитія и не носившихъ въ себѣ принципіальной исключительности, системъ, обнаружившихъ особенно прочное вліяніе на умы, и почти всѣхъ развитыхъ системъ религіозныхъ. [Достаточно назвать браманизмъ и парсизмъ съ одной

стороны, неоплатонизмъ, еврейскую каббалу, христіанскихъ мистиковъ, лучшихъ схоластиковъ, Якова Беме, Шеллинга и т. д.—съ другой; я уже не говорю о многихъ недосказанныхъ намекахъ на подобное построеніе, какъ въ ученіяхъ идеалистическихъ, такъ и натуралистическихъ [1])].

Впрочемъ, въ этомъ построеніи для насъ важно не столько матеріальное содержаніе мысли, сколько особенности ея хода. Она отправляется отъ опредѣленій, наиболѣе простыхъ и въ то же время наиболѣе исключительныхъ, но на нихъ не останавливается, напротивъ, утверждаетъ ихъ односторонность и неполноту, слѣдовательно, отрицаетъ ихъ и совершаетъ переходъ къ новымъ, которыя даютъ жизненность, разнообразіе и движеніе тому, что первоначально уму представлялось коснымъ, слитнымъ и неподвижнымъ. Процессъ мысли въ этомъ случаѣ, слѣдовательно, состоитъ въ поступательномъ расширеніи понятій, чрезъ отрицаніе ихъ первоначальнаго пониманія или, лучше сказать, чрезъ признаніе того, что въ этомъ пониманіи истина всецѣло не умѣщается. Такой

[1]) Ихъ можно найти даже у самого Спинозы, въ его ученіи о вѣчномъ и безконечномъ интеллектѣ, какъ вѣчномъ модусѣ Божества (см., напр., P. I. prop. XXI, P. V. prop. XL. schol.), который онъ въ Tract. de Deo et homine называетъ единороднымъ сыномъ Божіимъ. Впрочемъ, эта идея занимаетъ въ системѣ Спинозы положеніе шаткое и неясное и органически къ ней не привязана. Иначе и быть не могло при полномъ отсутствіи попытки указать внутреннюю послѣдовательность въ манифестаціяхъ Божества. Еслибъ Спинова ее сдѣлалъ, можно думать, его пантеизмъ далеко не былъ бы такъ рѣшителенъ.

процессъ носитъ у Гегеля названіе *діалектическаго*. Діалектическое мышленіе несомнѣнно существовало и раньше Гегеля, безъ него философія вполнѣ никогда не обходилась; но Гегель оказалъ великую услугу тѣмъ, что сознательно и твердо провозгласилъ его подлиннымъ источникомъ философской истины. Самъ онъ такъ формулируетъ природу діалектическаго движенія: „Логическое по своей формѣ имѣетъ три стороны: α) абстрактную или разсудочную, β) діалектическую или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную или положительно-разумную... Мышленіе, какъ *разсудокъ*, остается при неподвижной опредѣленности и ея различіи сравнительно со всякой другой... Діалектическій моментъ есть саморазрѣшеніе такихъ конечныхъ опредѣленій и ихъ переходъ въ свою противоположность... Спекулятивный или положительно-разумный моментъ схватываетъ единство опредѣленій въ ихъ противоположности,—то утвердительное, что содержится въ ихъ разрѣшеніи и взаимномъ переходѣ» [1]).

Прежде чѣмъ говорить о томъ приложеніи, которое самъ Гегель сдѣлалъ изъ своего метода, остановимся на общихъ условіяхъ, вызывающихъ діалектическій анализъ при рѣшеніи философскихъ вопросовъ. Діалектическое мышленіе можно разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія: во-первыхъ, его источникъ въ самой природѣ нашего разума, лучше сказать—въ неизбѣжной ограниченности разума. Разумъ одностороненъ по самому существу своей дѣятельности: размышляя о

[1]) Encyklopädie der phil. Wissensch. §§ 79, 80, 81, 82.

какомъ нибудь предметѣ, мы невольно отвлекаемся отъ полноты его опредѣленій и сосредоточиваемся на его отдѣльныхъ частяхъ и свойствахъ; понятіе никогда не покрываетъ дѣйствительности, потому что оно всегда есть продуктъ отвлеченія. Мысль, сознавшая въ себѣ это свойство или этотъ недостатокъ, тѣмъ самымъ пріобрѣтаетъ діалектическій характеръ; она перестаетъ удовлетворяться однажды данными понятіями о дѣйствительно существующемъ и постоянно ищетъ новыхъ. Это несовпаденіе идеальнаго и реальнаго, мысли и ея содержанія,—есть одинъ изъ важнѣйшихъ признаковъ въ ихъ взаимномъ отношеніи. Понятіе, мысль—только приближается къ дѣйствительному, но вполнѣ имъ не овладѣваетъ. Въ этомъ смыслѣ дѣйствительность *ирраціональна*, и въ разсудкѣ съ его рѣзкими, грубыми, нерѣдко искусственными разграниченіями не умѣщается. Разумъ, познавшій коренную особенность своихъ операцій — останавливаться лишь на одной какой-нибудь сторонѣ существующаго, старается исправить себя и подойти къ истинѣ черезъ расширеніе своихъ опредѣленій, черезъ отрицаніе исключительной отвлеченности своихъ идей, черезъ ихъ замѣну идеями болѣе полными и жизненными. Такъ дѣйствующій разумъ становится на діалектическую почву, а такъ дѣйствуетъ онъ постоянно. Діалектическое движеніе мысли наблюдается не только въ построеніи отдѣльныхъ системъ (по крайней мѣрѣ наиболѣе содержательныхъ между ними),—исторія философіи въ ея цѣломъ въ значительной степени развивается діалектически. Историческая послѣдовательность философскихъ ученій

представляетъ рядъ смѣняющихся точекъ зрѣнія на одни и тѣ же вопросы. Каждая система считаетъ свои заключенія за безусловно вѣрныя и въ извѣстномъ смыслѣ она права: ея выводы изъ ея основныхъ предположеній обыкновенно бываютъ логически совершенно правильны. Но самыя предположенія искажаютъ истину, потому что они недостаточны; они высказываютъ лишь одну какую-нибудь сторону истины, а не всю ее. Въ исторіи философіи мы наблюдаемъ многочисленные примѣры того, какъ различные мыслители, рѣшая вопросъ о сущности міра, приходили къ заключеніямъ прямо противоположнымъ; хотя общее построеніе ихъ идей отличалось замѣчательною логическою стройностью. Наиболѣе простой примѣръ такого факта даетъ древняя философія въ отношеніи между элейскими воззрѣніями и системою Гераклита. Элейцы утверждали неподвижность и безусловную неизмѣнность бытія, Гераклитъ училъ, что все движется и ничто не стоитъ (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει). Повидимому, два такія положенія уничтожали другъ друга и вносили въ философскую мысль безысходное противорѣчіе. А между тѣмъ прошло немного времени, и Платонъ, органически соединивъ оба вывода, высказалъ болѣе полную истину, нежели системы, защищавшія каждый изъ нихъ въ отдѣльности. Внимательное изученіе исторіи философскихъ идей убѣдитъ каждаго въ справедливости того обобщенія, что ихъ поступательное развитіе заключается въ постоянномъ усмотрѣніи односторонности воззрѣній предшествующихъ и въ ея устраненіи.

Это можно сказать о философіи въ ея общемъ ходѣ. Подобное же замѣчаніе не прилагается ли отчасти и къ развитію теорій положительной науки? Исторія науки въ ея отвлеченной части не есть ли смѣна построеній одностороннихъ и узкихъ, объясняющихъ лишь малую долю явленій живой дѣйствительности, построеніями болѣе широкими, ближе стоящими къ реальному содержанію законовъ вселенной? Невольная діалектика разума встрѣчаетъ насъ вездѣ, во всѣхъ сферахъ умственнаго творчества,—это справедливо не только о его систематическихъ отвлеченныхъ выраженіяхъ, это относится и къ нашему обыденному пониманію конкретныхъ явленій, особенно когда наши сужденія имѣютъ предметомъ высшую, идеальную, духовную область дѣйствительности. Именно въ ней всякое окончательное разсудочное опредѣленіе, всякая попытка уловить жизнь въ формулу почти всегда оказывается ложью, искаженіемъ дѣйствительнаго смысла явленій. Попробуйте ясно и точно, съ математическою отчетливостью высказать идею, одушевляющую любое геніальное художественное произведеніе, вы умертвите ее вашимъ словомъ. Мы можемъ говорить о ней очень долго, можемъ переходить въ опредѣленіи ея черезъ самыя крайнія, повидимому, несовмѣстимыя противоположности, и все-таки всю ее не перескажемъ. Въ такое положеніе поставленъ умъ передъ лицомъ всего живого. Между тѣмъ философія имѣетъ дѣло съ дѣйствительностью во внутренней полнотѣ ея всецѣлаго содержанія; объектомъ философіи является то, что есть жизнь по преимуществу,—болѣе дѣйствительное,

чѣмъ что-нибудь другое, дѣйствительное *абсолютно*. Итакъ, философія должна быть по преимуществу *діалектическимъ* знаніемъ.

Слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія, діалектика представляетъ неизбѣжный продуктъ отношенія отвлеченной мысли къ ея конкретному содержанію. Разсматриваемая съ этой стороны, она есть субъективный процессъ, находящійся въ кажущемся противорѣчіи съ законами и стремленіями формальнаго разсудка, но глубоко сродный нашему разуму въ его цѣлостной, живой, истинно-творческой дѣятельности.

Нужно отличать этотъ чисто-субъективный процессъ мысли отъ другого понятія о діалектическомъ развитіи, понятія уже *объективнаго*. Все, что движется и раскрываетъ свои силы, все, чему присуща дѣятельность, слѣдовательно, все, чему мы можемъ приписать *дѣйствительность* съ истиннымъ правомъ на то, проходитъ черезъ рядъ состояній или моментовъ бытія, которые исключаютъ другъ друга, но въ то же время взаимно дополняются и одинъ изъ другого неизбѣжно вытекаютъ. Такой процессъ уже *объективнаго*, *дѣйствительнаго* развитія мы также познаемъ *діалектически*, мысленно переходя отъ одного момента къ другому, совершая этотъ переходъ съ *логическою необходимостью*, если то, что развивается, въ самомъ дѣлѣ познано нами въ его подлинной сути [1]); при этомъ въ нашемъ умѣ

[1]) Изложенное выше гипотетическое построеніе перехода отъ единства основы къ многообразію проявленій ея силы можетъ отчасти служить примѣромъ такой объективной діалектики. Во второй части моего изслѣдованія я надѣюсь показать, что возможность объективнаго діа-

Это можно сказать о философіи въ ея общемъ ходѣ. Подобное же замѣчаніе не прилагается ли отчасти и къ развитію теорій положительной науки? Исторія науки въ ея отвлеченной части не есть ли смѣна построеній одностороннихъ и узкихъ, объясняющихъ лишь малую долю явленій живой дѣйствительности, построеніями болѣе широкими, ближе стоящими къ реальному содержанію законовъ вселенной? Невольная діалектика разума встрѣчаетъ насъ вездѣ, во всѣхъ сферахъ умственнаго творчества,—это справедливо не только о его систематическихъ отвлеченныхъ выраженіяхъ, это относится и къ нашему обыденному пониманію конкретныхъ явленій, особенно когда наши сужденія имѣютъ предметомъ высшую, идеальную, духовную область дѣйствительности. Именно въ ней всякое окончательное разсудочное опредѣленіе, всякая попытка уловить жизнь въ формулу почти всегда оказывается ложью, искаженіемъ дѣйствительнаго смысла явленій. Попробуйте ясно и точно, съ математическою отчетливостью высказать идею, одушевляющую любое геніальное художественное произведеніе, вы умертвите ее вашимъ словомъ. Мы можемъ говорить о ней очень долго, можемъ переходить въ опредѣленіи ея черезъ самыя крайнія, повидимому, несовмѣстимыя противоположности, и все-таки всю ее не перескажемъ. Въ такое положеніе поставленъ умъ передъ лицомъ всего живого. Между тѣмъ философія имѣетъ дѣло съ дѣйствительностью во внутренней полнотѣ ея всецѣлаго содержанія; объектомъ философіи является то, что есть жизнь по преимуществу,—болѣе дѣйствительное,

чѣмъ что-нибудь другое, дѣйствительное *абсолютно*. Итакъ, философія должна быть по преимуществу *діалектическимъ* знаніемъ.

Слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія, діалектика представляетъ неизбѣжный продуктъ отношенія отвлеченной мысли къ ея конкретному содержанію. Разсматриваемая съ этой стороны, она есть субъективный процессъ, находящійся въ кажущемся противорѣчіи съ законами и стремленіями формальнаго разсудка, но глубоко сродный нашему разуму въ его цѣлостной, живой, истинно-творческой дѣятельности.

Нужно отличать этотъ чисто-субъективный процессъ мысли отъ другого понятія о діалектическомъ развитіи, понятія уже *объективнаго*. Все, что движется и раскрываетъ свои силы, все, чему присуща дѣятельность, слѣдовательно, все, чему мы можемъ приписать *дѣйствительность* съ истиннымъ правомъ на то, проходитъ черезъ рядъ состояній или моментовъ бытія, которые исключаютъ другъ друга, но въ то же время взаимно дополняются и одинъ изъ другого неизбѣжно вытекаютъ. Такой процессъ уже *объективнаго*, *дѣйствительнаго* развитія мы также познаемъ *діалектически*, мысленно переходя отъ одного момента къ другому, совершая этотъ переходъ съ *логическою необходимостью*, если то, что развивается, въ самомъ дѣлѣ познано нами въ его подлинной сути [1]); при этомъ въ нашемъ умѣ

[1]) Изложенное выше гипотетическое построеніе перехода отъ единства основы къ многообразію проявленій ея силы можетъ отчасти служить примѣромъ такой объективной діалектики. Во второй части моего изслѣдованія я надѣюсь показать, что возможность объективнаго діа-

происходитъ то же самое, что бываетъ при всѣхъ проявленіяхъ діалектической силы въ насъ, слѣдовательно, и тогда, когда мы, стараясь понять предметъ, просто переходимъ отъ представленій одностороннихъ къ болѣе адэкватнымъ предмету, вовсе не предполагая, что движеніе нашей мысли изображаетъ перемѣны предмета въ немъ самомъ. Формально дѣятельность ума одинакова и въ томъ, и въ другомъ случаѣ, по содержанію онѣ совершенно различны. *Субъективный діалектическій процессъ выражаетъ чисто-внутреннюю дѣятельность мысли, направляющейся отъ пониманія абстрактнаго къ пониманію всеобъемлющему и цѣлостному. Объективный* діалектическій процессъ есть логическое повтореніе того постепеннаго развитія, которое совершается въ самой познаваемой дѣйствительности, независимо отъ актовъ нашей познавательной силы. Это развитіе можно назвать *органическимъ* въ широкомъ и отвлеченномъ смыслѣ этого слова; итакъ, *объективный діалектическій процессъ есть умственное воспроизведеніе органическаго развитія въ дѣйствительномъ мірѣ.*

Это различіе непремѣнно нужно имѣть въ виду при оцѣнкѣ системы Гегеля. Гегель, какъ мы уже знаемъ, сдѣлалъ большое преобразованіе въ постановкѣ вопроса у Спинозы: онъ отрѣшился отъ разсудочнаго формализма, господствующаго въ міровоззрѣніи послѣдняго; вмѣсто отношенія аналитическаго, такъ сказать, отвлеченно-дедуктивнаго между абсолютнымъ

лектическаго процесса коренится уже въ самомъ отвлеченномъ изъ нашихъ понятій, въ понятіи о *бытіи*, лучше сказать—въ томъ *ирраціональномъ* моментѣ, который оно въ себѣ заключаетъ.

и конечною дѣйствительностью, онъ предположилъ отношеніе діалектическое, а черезъ это вселенная для него перестала быть неподвижнымъ абстрактнымъ слѣдствіемъ изъ неподвижнаго абстрактнаго опредѣленія; подобно Спинозѣ, и даже рѣшительнѣе его, Гегель не признавалъ иной необходимости, кромѣ чисто-логической, — само абсолютное въ его глазахъ только понятіе, — но онъ постарался внести въ абсолютное понятіе жизнь и движеніе, глубокую, нерасторжимую связь опредѣленій абстрактныхъ и конкретныхъ, общихъ и частныхъ. Насколько же онъ успѣлъ въ рѣшеніи этой по существу неразрѣшимой задачи — обратить дѣйствительность реальную, предметную въ дѣйствительность только логическую, мысленную?

Задача нашего труда не позволяетъ подробнаго изложенія системы Гегеля въ ея цѣломъ; мы можемъ указать только ея руководящія основанія. *Абсолютное есть всеобщее, чисто-идеальное бытіе,* — въ этомъ исходная мысль нѣмецкой философіи послѣ Канта; Гегель далъ ей выраженіе строгое и окончательное. Абсолютное есть понятіе, все существующее воплощаетъ понятіе,— оно есть реальное во всемъ и прежде всего. Прежде чѣмъ осуществиться въ конкретной дѣйствительности, абсолютная идея раскрывается сама въ себѣ, въ рядѣ моментовъ чисто-внутренняго, логическаго, исключительно мысленнаго бытія. Въ своемъ развитіи она проходитъ чреду опредѣленій, начиная отъ самыхъ бѣдныхъ и абстрактныхъ, кончая самыми жизненными и всеобъемлющими. Только объединивъ и примиривъ ихъ всѣ въ себѣ, она становится тѣмъ, что она есть,

т.-е. абсолютною идеею. Но несмотря на разнообразіе логическихъ моментовъ, въ ней раскрывшихся на этой первой ступени (въ ея чисто-внутреннемъ, такъ сказать, предміровомъ состояніи), все же она имѣетъ лишь потенціальное, лишь въ сферѣ чистой мысли пребывающее, а не актуально данное бытіе. Какъ въ самомъ первомъ моментѣ развитія абсолютной идеи, такъ и въ самомъ послѣднемъ его моментѣ, ее одинаково преслѣдуетъ характеръ отвлеченности, можно сказать, безпредметности: она только связная сумма абстрактныхъ законовъ вещей, логически предшествующая вещамъ и условливающая ихъ; она—совокупность чистыхъ возможностей всего дѣйствительнаго, но еще не сама дѣйствительность. Гегель приравниваетъ абсолютную идею въ ея внутреннемъ, отрѣшенномъ состояніи Богу до творенія вселенной и конечнаго духа. Очевидно, такой Богъ бездушенъ и пустъ, это не существо, а лишь общее понятіе о всякой существенности, предшествующее всему отдѣльному и обособленному; это отвлеченіе отъ всего даннаго, — чистая абстракція.

Изъ нея-то предстояло объяснить и вывести дѣйствительный міръ въ живомъ многообразіи его формъ и явленій. Какъ абстрактное производитъ конкретное, какъ всеобщее становится индивидуальнымъ, какъ абсолютное рождаетъ міръ? Вопросъ содержалъ неодолимыя трудности, но онъ былъ самымъ кореннымъ для всей системы. И тѣмъ не менѣе Гегель, столь внимательный въ развитіи иногда самыхъ мелкихъ и неважныхъ подробностей, *обошелъ* его. Потому что

нельзя назвать философскимъ рѣшеніемъ задачи темныя матафоры, въ родѣ утвержденія, что абсолютная идея свободно *испускаетъ себя* въ природу, что природа есть отпаденіе идеи отъ самой себя, что природа есть идея, себя отрицающая и потому себѣ внѣшняя и т. д. Нѣтъ рѣшенія вопроса и въ томъ соображеніи, что понятіе есть безконечная творческая форма, которая включаетъ въ себѣ полноту всякаго содержанія и потому служитъ конкретнымъ источникомъ всякой жизни; ибо все дѣло въ томъ, чтобы показать, что понятіе дѣйствительно *таково*, а это возможно лишь въ томъ случаѣ, если будетъ раскрыта логическая неизбѣжность для идеи отпасть отъ самой себя, стать не тѣмъ, что она есть, превратиться изъ бытія потенціальнаго въ реальное.

Какъ бы то ни было, Гегель сдѣлалъ этотъ рискованный переходъ отъ всеобщаго къ индивидуальному, отъ потенціальнаго къ неоспоримо дѣйствительному. Онъ призналъ, что абсолютная идея въ природѣ получаетъ внѣшнее, предметное бытіе; но въ то же время онъ понялъ природу какъ отрицаніе идеи въ ея всеобщности и цѣлостности: идея въ природѣ теряетъ внутреннюю органическую связность своихъ моментовъ; ея опредѣленія въ природномъ бытіи являются какъ бы распавшимися, уединенными другъ отъ друга, равнодушно совмѣстными; оттого въ природѣ нѣтъ свободы: въ ея образованіяхъ царитъ внѣшняя, слѣпая необходимость и случайность [1]); природа по существу своему есть бытіе внѣшнее, а чистая внѣшность не содержитъ истины.

[1]) Encykl. § 248.

т.-е. абсолютною идеею. Но несмотря на разнообразіе логическихъ моментовъ, въ ней раскрывшихся на этой первой ступени (въ ея чисто-внутреннемъ, такъ сказать, предміровомъ состояніи), все же она имѣетъ лишь потенціальное, лишь въ сферѣ чистой мысли пребывающее, а не актуально данное бытіе. Какъ въ самомъ первомъ моментѣ развитія абсолютной идеи, такъ и въ самомъ послѣднемъ его моментѣ, ее одинаково преслѣдуетъ характеръ отвлеченности, можно сказать, безпредметности: она только связная сумма абстрактныхъ законовъ вещей, логически предшествующая вещамъ и условливающая ихъ; она—совокупность чистыхъ возможностей всего дѣйствительнаго, но еще не сама дѣйствительность. Гегель приравниваетъ абсолютную идею въ ея внутреннемъ, отрѣшенномъ состояніи Богу до творенія вселенной и конечнаго духа. Очевидно, такой Богъ бездушенъ и пустъ, это не существо, а лишь общее понятіе о всякой существенности, предшествующее всему отдѣльному и обособленному; это отвлеченіе отъ всего даннаго, — чистая абстракція.

Изъ нея-то предстояло объяснить и вывести дѣйствительный міръ въ живомъ многообразіи его формъ и явленій. Какъ абстрактное производитъ конкретное, какъ всеобщее становится индивидуальнымъ, какъ абсолютное рождаетъ міръ? Вопросъ содержалъ неодолимыя трудности, но онъ былъ самымъ кореннымъ для всей системы. И тѣмъ не менѣе Гегель, столь внимательный въ развитіи иногда самыхъ мелкихъ и неважныхъ подробностей, *обошелъ* его. Потому что

нельзя назвать философскимъ рѣшеніемъ задачи темныя матафоры, въ родѣ утвержденія, что абсолютная идея свободно *испускаетъ себя* въ природу, что природа есть отпаденіе идеи отъ самой себя, что природа есть идея, себя отрицающая и потому себѣ внѣшняя и т. д. Нѣтъ рѣшенія вопроса и въ томъ соображеніи, что понятіе есть безконечная творческая форма, которая включаетъ въ себѣ полноту всякаго содержанія и потому служитъ конкретнымъ источникомъ всякой жизни; ибо все дѣло въ томъ, чтобы показать, что понятіе дѣйствительно *таково*, а это возможно лишь въ томъ случаѣ, если будетъ раскрыта логическая неизбѣжность для идеи отпасть отъ самой себя, стать не тѣмъ, что она есть, превратиться изъ бытія потенціальнаго въ реальное.

Какъ бы то ни было, Гегель сдѣлалъ этотъ рискованный переходъ отъ всеобщаго къ индивидуальному, отъ потенціальнаго къ неоспоримо дѣйствительному. Онъ призналъ, что абсолютная идея въ природѣ получаетъ внѣшнее, предметное бытіе; но въ то же время онъ понялъ природу какъ отрицаніе идеи въ ея всеобщности и цѣлостности: идея въ природѣ теряетъ внутреннюю органическую связность своихъ моментовъ; ея опредѣленія въ природномъ бытіи являются какъ бы распавшимися, уединенными другъ отъ друга, равнодушно совмѣстными; оттого въ природѣ нѣтъ свободы: въ ея образованіяхъ царитъ внѣшняя, слѣпая необходимость и случайность [1]); природа по существу своему есть бытіе внѣшнее, а чистая внѣшность не содержитъ истины.

[1]) Encykl. § 248.

Поэтому бытіе идеи въ природѣ есть только переходный моментъ въ ея всецѣломъ развитіи; идея должна возвратиться къ себѣ, осуществивъ себя въ своей истинѣ, и это совершается въ духѣ. Въ духѣ идея получаетъ бытіе для себя. Она становится сознательнымъ разумомъ въ человѣкѣ; она раскрывается сама себѣ, какъ высшая истина, въ философіи. Философія есть себя мыслящая идея, познающая истина; она есть разумъ, постигшій себя, какъ основу всякаго бытія, какъ подлинный источникъ раздвоенія дѣйствительности на міръ природы и на міръ духа [1]).

Итакъ, что же представляетъ изъ себя абсолютная идея Гегеля? По отношенію къ ней въ его системѣ господствуетъ очень замѣтная и своеобразная неясность мысли. Съ одной стороны, она разсматривается какъ абсолютная основа всего существующаго; она есть то, что предшествуетъ всякой дѣйствительности,—въ ея нѣдрахъ скрываются силы движущія міровымъ развитіемъ, природа и исторія—только различныя поприща, на которыхъ она себя раскрываетъ. Однако, было бы вполнѣ превратнымъ пониманіемъ приписать ей независимое, трансцендентное міру бытіе: въ ней очень мало сходства съ идеями Платона. Абсолютная идея Гегеля—только *мысль*, только отвлеченіе разума; бытіе для себя она получаетъ лишь въ человѣческомъ сознаніи, которое ее мыслитъ, лишь въ умахъ философовъ, которые до нея возвысились. Богъ лишь въ человѣкѣ является абсолютнымъ духомъ. Помимо человѣка, онъ погруженъ въ тьмѣ природнаго бытія, а разсматриваемый и внѣ природы, онъ только возможность всякихъ существованій безъ собственной реальности, абстрактный законъ мірового процесса, отвлеченный отъ самого процесса.

[1]) Encykl. §§ 574, 577. Подробное, всестороннее и глубокое проведеніе этой общей мысли составляетъ содержаніе «Феноменологіи духа» Гегеля.

Соединеніе такихъ противоположныхъ представленій станетъ для насъ понятнымъ только тогда, когда мы будемъ постоянно имѣть въ виду основную мысль нѣмецкаго идеализма,—Гегель сказалъ лишь его послѣднее слово. Мы уже знаемъ, къ чему сводится эта мысль: безконечное неотдѣлимо отъ конечнаго, оно—только *всеобщее*, которое не существуетъ помимо особеннаго и единичнаго; всеобщее не имѣетъ дѣйствительности, какъ таковое,—его жизнь міровой процессъ. Надо проникнуться этими предположеніями, чтобы усвоить гегелевское міросозерцаніе. Гегель удалилъ лишь то двусмысленное, что еще оставалось у его предшественниковъ. Для нихъ абсолютное еще имѣетъ нѣкоторую собственную реальность, хотя очень ограниченную; оно еще является то подъ видомъ безсознательнаго идеальнаго творчества, которое предшествуетъ внутреннему распаденію сознающаго существа на субъективный и объективный полюсы, то въ видѣ первоосновнаго бытія, въ которомъ неразличимо слиты всѣ противоположности; нѣкоторое подобіе самобытности, независимости, *трансцендентности* за нимъ еще остается. Гегель уничтожилъ и это подобіе: для него абсолютное—только отвлеченіе разсудка, вселенная—

призракъ, выросшій изъ призрака, странная игра абстрактнаго понятія съ самимъ собою.

Смѣшеніе двухъ противоположныхъ взглядовъ на абсолютное черезъ это дѣлается неизбѣжнымъ и распространяется на все міросозерцаніе Гегеля, составляя его глубочайшую характеристику. Съ одной стороны, все существующее растворяется въ абсолютномъ, какъ его мимолетное явленіе, въ немъ и только въ немъ получающее свою реальность и законы своего бытія; съ другой стороны, признается, что абсолютное всецѣло поглощено міромъ, что оно лишь въ немъ становится живою дѣйствительностью, что внѣ и помимо его оно представляетъ безсодержательную абстракцію. И оба взгляда существуютъ рядомъ, несмотря на явное противорѣчіе между ними. Въ самомъ дѣлѣ, сильно ошибся бы тотъ, кто, усвоивъ лишь второй взглядъ на абсолютное, сталъ бы отождествлять систему Гегеля просто съ матеріализмомъ, полагая, что, по его воззрѣнію, воистину первоначальное бытіе имѣетъ только матеріальная природа, которая постепенно, въ силу законовъ, ей присущихъ, развивается до духовности, до явленій сознанія. Такъ поняли Гегеля нѣкоторые изъ его лѣвыхъ учениковъ, и они тѣмъ самымъ въ корнѣ извратили гегелевское міросозерцаніе въ его цѣломъ. Въ дѣйствительности Гегель былъ очень далекъ отъ матеріализма. Его воззрѣніе на природу, какъ на отпаденіе идеи отъ самой себя, какъ на отрицательный моментъ въ ея абсолютномъ развитіи, какъ на переходную только стадію въ немъ, предполагаетъ совсѣмъ иную точку зрѣнія. Для него

природа не первое по бытію, а второе, не самобытное, а производное, имѣющее свою существенность не въ себѣ, а въ другомъ. Это воззрѣніе сказывается въ каждомъ тезисѣ философіи природы [1]). Явленія природнаго бытія представляются Гегелю какъ бы символическою иллюстраціей къ саморазвитію отвлеченнаго понятія. Они составляютъ чреду образовъ, въ которые оно облекается,—образовъ, существующихъ не отъ себя и получающихъ свои законы и свойства не изъ того, что въ нихъ прямо и непосредственно вложено. Матеріальный міръ въ своемъ бытіи не представляетъ просто ряда болѣе или менѣе сложныхъ состояній вещества, въ которыхъ соединяются первоначальные вещественные элементы, сообразно съ качествами и законами, имъ присущими, какъ это обыкновенно бываетъ у матеріалистовъ. Напротивъ, каждый поступательный моментъ въ развитіи природнаго процесса даетъ нѣчто совсѣмъ новое, сравнительно съ тѣмъ, что въ этомъ процессѣ было раскрыто сначала; природа въ своемъ развитіи являетъ постепенно возрастающее отрицаніе того, что въ ней возникаетъ прежде всего,—чисто механическаго бытія. Процессъ ея жизни есть постепенное овнутреннеіе и одухотвореніе первоначально внѣшняго и грубо матеріальнаго, слѣдовательно, постепенная побѣда идеальнаго надъ вещественнымъ. Итакъ, смыслъ мірового развитія заключается въ самораскрытіи идеальнаго принципа въ средѣ, по своей

[1]) См. § 249. Здѣсь прямо говорится, что высшія ступени природнаго развитія не происходятъ изъ низшихъ естественнымъ путемъ, но коренятся въ идеѣ, составляющей внутреннюю основу природы.

сущности ему чуждой, т.-е. онъ предполагаетъ полную самостоятельность этого принципа, которому ясно приписывается значеніе перваго двигателя, абсолютной цѣли въ творческой дѣятельности міровыхъ силъ.

И все-таки абсолютная идея не есть начало міра, въ смыслѣ *въ себѣ реальной причины* его существованія и его явленій. Какъ я уже указалъ выше, она имѣетъ бытіе чисто-потенціальное; даже мыслью, т.-е. сознательнымъ понятіемъ разума, она становится лишь въ человѣкѣ и для человѣка. Взятая сама въ себѣ, въ своей отдѣльности отъ природы и духа, она есть просто совокупность возможныхъ опредѣленій, — общихъ категорій, или предикатовъ вещей (каковы: качество, количество, мѣра, сущность и т. д.), для которыхъ однако еще нѣтъ дѣйствительнаго предмета, ими опредѣляемаго; они чистыя сказуемыя безъ подлежащаго. Тѣмъ не менѣе, по основному предположенію системы, это подлежащее должно быть *ихъ произведеніемъ*: абсолютная идея порождаетъ природу и духъ, въ нихъ живетъ и въ нихъ неизмѣнно движется къ цѣли, однажды навсегда поставленной. Отсюда объясняется неизбѣжность логическаго скачка, котораго нечѣмъ смягчить: признаемъ, въ самомъ дѣлѣ, что опредѣленія абстрактныя діалектически развиваются въ опредѣленія конкретныя; но все же и тѣ, и другія останутся только опредѣленіями, т.-е. только возможными предикатами дѣйствительно-существующаго, которое должно быть *дано*, чтобы они перестали быть лишь *возможными сказуемыми*. Оставаясь въ ихъ сферѣ, мы будемъ тщетно продолжать діалектическій процессъ,

мы не выйдемъ изъ границъ *формально-возможнаго*. Чтобы перейти къ дѣйствительности, мы должны просто бросить прежнюю область изслѣдованія и обратиться къ другой, отъ нея независимой, *реально* (хотя и не въ порядкѣ абстрактныхъ логическихъ опредѣленій) ей предшествующей. Но для философіи, пытающейся объяснить вселенную изъ саморазвитія отвлеченнаго понятія, такой произвольный и насильственный переходъ есть самоубійство. Такъ отражается на своихъ послѣдствіяхъ основная несообразность системы: возведеніе въ абсолютную основу всякой реальности того, что само получаетъ подлинную дѣйствительность для себя лишь въ послѣдней стадіи реальнаго процесса — въ умозрѣніяхъ философа.

Діалектика Гегеля.

Итакъ, діалектическій методъ не помогъ Гегелю совершить неисполнимое, — превратить жизнь міра въ движеніе абстрактныхъ категорій. По крайней мѣрѣ, въ развитіи отвлеченныхъ моментовъ логической идеи находитъ ли діалектическій методъ свое настоящее приложеніе? Діалектическое мышленіе идетъ ли въ немъ своимъ нормальнымъ путемъ, или въ немъ также Гегель вынужденъ былъ допустить натяжки и логическіе скачки, невольно вызываемые точкою отправленія его философіи?

Мы уже знаемъ, въ чемъ коренится необходимость діалектическихъ процессовъ ума. Она основывается на томъ, что опредѣленія нашего разсудка всегда односторонни; иначе сказать, она опирается на неполноту

соотвѣтствія между отвлеченнымъ и дѣйствительнымъ, или на то, что можно назвать *ирраціональностью* сущаго. Сравнивая два вида діалектическаго процесса, мы могли замѣтить, что эта ирраціональность двоякая: 1) Конкретно-сущее объединяетъ въ себѣ признаки, въ своей отвлеченности, повидимому, исключающіе другъ друга. 2) Жизнь всего сущаго состоитъ въ *смѣнѣ* или *послѣдовательномъ раскрытіи* опредѣленій, необходимость котораго заключается въ самомъ понятіи *дѣятельности*, безъ которой немыслима истинная *дѣйствительность*. Второе изъ приведенныхъ положеній только дополняетъ первое; подобно тому и объективный діалектическій процессъ, съ точки зрѣнія формальной, есть лишь одинъ изъ случаевъ діалектическаго процесса субъективнаго, хотя по содержанію и отличается отъ него. Итакъ, естественная діалектика разума коренится въ многосмысленности и многосторонности существущаго, въ множественности и разнообразіи отношеній, которыя оно въ себѣ обнимаетъ; въ общемъ она представляетъ отрицаніе конечности опредѣленій ради безконечнаго содержанія, къ которому они прилагаются.

Изъ этого слѣдуетъ, что діалектическій процессъ предполагаетъ, какъ свое необходимое условіе, отношеніе мысли къ чему-нибудь ей данному, которое она стремится вмѣстить въ себѣ, къ чему-нибудь, что существуетъ независимо отъ нея и прежде нея. Безъ этого онъ не имѣлъ бы ни точки отправленія, ни необходимаго для его осуществленія матеріала.

Но этого условія не могъ выполнить Гегель. Его

діалектическій процессъ есть саморазвитіе чистой, т.-е. безпредметной, ни къ чему данному не относящейся, лишь себя знающей и въ себя погруженной мысли. Такимъ образомъ въ его системѣ у діалектическаго мышленія съ перваго шага отнимался его естественный ходъ. Самое предположеніе мышленія безпредметнаго уже заключало въ себѣ психологическую невозможность: всякая самая абстрактная мысль отвлечена отъ чего-нибудь, отъ какой-либо дѣйствительности и содержитъ въ себѣ неизбѣжное и неустранимое отношеніе къ ней,—она всегда есть концепція нѣкоторой стороны дѣйствительно-сущаго и лишь какъ таковая существуетъ въ нашемъ умѣ. Мысль есть *отношеніе*, сосредоточеніе разума на отличительныхъ чертахъ реальнаго, усмотрѣніе въ немъ его свойствъ и признаковъ. Разумъ всегда мыслитъ *что-нибудь о чемъ-нибудь*. Въ этомъ общемъ смыслѣ отвлекающая дѣятельность предполагаетъ *созерцаніе* (Anschauung) раньше себя [1]). Гегель желалъ совсѣмъ его игнорировать.

Но не останавливаясь уже на этомъ основномъ внутреннемъ противорѣчіи предпріятія Гегеля, я укажу только на его рѣшительное несоотвѣтствіе съ кореннымъ принципомъ діалектическаго движенія мысли. По Гегелю, умозрительная мысль должна удалить отъ себя всякое содержаніе, превратиться въ чистую форму мысли и тогда изъ самой себя породить наиболѣе жизненныя опредѣленія, ни съ чѣмъ живымъ не сопри-

[1]) Я здѣсь никакъ не хочу отождествлять всякое созерцаніе непремѣнно съ чувственнымъ созерцаніемъ, въ чемъ состоитъ обыкновенная ошибка *сенсуалистовъ*.

касаясь. Была ли однако осуществима такая задача? По самому смыслу діалектическаго мышленія, противоположныя опредѣленія должны примиряться въ опредѣленіяхъ высшихъ; это примиреніе происходитъ само собою, когда точкою отправленія для мысли служитъ содержательная и жизненная идея какого-нибудь конкретнаго объекта, обнимающая въ себѣ полноту его дѣйствительности. Мышленіе, обращаясь къ такой идеѣ, съ самаго начала уже имѣетъ внутренно необходимое единство ея опредѣленій (хотя бы въ очертаніяхъ смутныхъ и сливающихся) и, обращаясь къ каждому изъ нихъ въ ихъ отдѣльности, тѣмъ самымъ уже угадываетъ ихъ односторонность и бѣдность. Совсѣмъ иное происходитъ, когда никакого предмета, никакого подлежащаго для мыслимыхъ нами предикатовъ не предполагается; тогда они невольно станутъ передъ нами въ своей исключительности и противоположности, и чтобы найти примиреніе для нихъ, мы должны будемъ отъ нихъ отдѣлиться и искать его въ какомъ-нибудь новомъ понятіи, ближе ихъ стоящемъ къ дѣйствительности, т.-е. въ концѣ-концовъ должны будемъ отыскивать его *въ самой дѣйствительности*. Отвернувшись отъ дѣйствительности въ началѣ діалектическаго процесса, мы тотчасъ же вынуждены обратиться къ ней опять [1]).

[1]) О томъ, что противоположныя опредѣленія примиряются и переходятъ одно въ другое не сами по себѣ, а въ нѣкоторомъ дѣйствительномъ объектѣ, ихъ въ себѣ объединяющемъ, хорошо говоритъ Шеллингъ: „Чтобы идеальное, какъ таковое, было реальнымъ и наоборотъ, чтобы *да* было *нѣтъ*, и *нѣтъ—да*, это, конечно, невозможно:

Именно это и вышло у Гегеля. Онъ хотѣлъ представить развитіе чистаго мышленія, изъ себя творящаго дѣйствительность, на дѣлѣ ему пришлось предположить эту дѣйствительность въ самомъ началѣ движенія мысли. Таковъ былъ постоянный упрекъ критиковъ гегелевской системы, и ему нельзя отказать въ основательности. Логика Гегеля служитъ наилучшимъ отрицательнымъ доказательствомъ той истины, что мысль не можетъ быть совсѣмъ безпредметною, что каждое мыслимое опредѣленіе, каждый предикатъ непремѣнно находится въ подразумѣваемомъ отношеніи къ нѣкоторому подлежащему и лишь въ этомъ отношеніи почерпаетъ свой настоящій смыслъ. Въ самомъ дѣлѣ, опредѣленія Гегеля съ перваго шага оказываются сказуемыми нѣкотораго заранѣе предположеннаго содержанія,—правда, тщательно скрытаго, но тѣмъ не менѣе дающаго матеріалъ для всего діалектическаго построенія.

Здѣсь не мѣсто было бы разбирать діалектическій путь, пройденный Гегелемъ, во всѣхъ подробностяхъ. Мы остановимся только на первыхъ опредѣленіяхъ абсолютной идеи. Кратко формулируя, ходъ разсужденія у Гегеля таковъ. Логика есть наука о чистой идеѣ, или объ идеѣ въ абстрактномъ элементѣ мышленія; ея предметомъ уже опредѣляется ея исход-

потому что утверждать подобную вещь значило бы уничтожать человѣческій смыслъ, возможность выражать мысли,—уничтожать самый принципъ противорѣчія. Но вполнѣ возможно, что *одно и то же, одинъ и тотъ же X* есть и *да* и *нѣтъ*, и любовь и гнѣвъ, и милосердіе и строгость“ (Die Weltalter).

ная точка: логика не должна отправляться отъ чего-либо даннаго, заранѣе предположеннаго. Ея стихія—чистая мысль; поэтому и начало логическаго процесса должно быть положено въ чистомъ мышленіи, свободно существующемъ для себя. Но пока разумъ только приступаетъ къ построенію чистаго знанія, онъ не имѣетъ еще никакого логическаго содержанія. Въ немъ дано одно: рѣшеніе быть чистою мыслію и имѣть себя своимъ содержаніемъ. Итакъ, начало логики должно быть *безусловно*, т.-е. ничѣмъ не опосредствовано, что для чистаго мышленія равносильно другому опредѣленію: оно должно быть *абстрактно*. Оно ничего не должно подразумѣвать, какъ свое основаніе, потому что оно само основа всей науки. Въ немъ не должно быть никакого содержанія, ибо содержаніе уже предполагаетъ различія и отношенія между ними, что не соотвѣтствуетъ безусловной *непосредственности* начала логики. Слѣдовательно, какъ же обозначимъ мы начало логическаго процесса? Оно есть *чистое бытіе* [1]).

Что же это за понятіе? Получили ли мы его просто путемъ отвлеченія отъ вещей ихъ самаго общаго и абстрактнаго свойства? Нѣтъ, потому что мы имѣемъ дѣло съ чистымъ, безпредметнымъ мышленіемъ. Основаніе, почему чистая мысль начинаетъ отъ чистаго бытія, лежитъ въ ней самой. Чистое бытіе есть то единство, въ которое сосредоточивается чистое знаніе, или если послѣднее мы будемъ различать какъ

[1]) Wissenschaft der Logik. I B. Womit muss der Anfang u. s. f.

форму этого единства, чистое бытіе есть содержаніе его [1]). Фихте началъ свою философію съ понятія нашего *я*. И въ извѣстномъ смыслѣ онъ былъ правъ: наше *я*, непосредственное самосознаніе, дѣйствительно дано намъ прямо, съ безусловною достовѣрностью. Но въ то же время въ понятіи о немъ заключается двусмысленность; наше *я* есть нѣчто весьма конкретное,—оно есть сознаніе самого себя, какъ безконечно разнообразнаго внутренняго міра. Очевидно, не съ этого разнообразія должна начинать мысль, напротивъ, она должна его обосновать и вывести. Итакъ, чтобы сдѣлать *я* точкою отправленія философіи, нужно освободить идею о немъ отъ всего конкретнаго, отъ всѣхъ различій и отношеній, нужно поставить его предъ мышленіемъ какъ чистое, абстрактное *я*. Но что же тогда мы получимъ? Уже не то *я*, которое непосредственно знакомо каждому, а нѣчто отвлеченное, продуктъ безусловнаго выдѣленія всѣхъ данныхъ признаковъ. Такой актъ выдѣленія безспорно есть возвышеніе на точку зрѣнія чистаго знанія, но именно поэтому въ немъ уже исчезаетъ различіе субъективнаго и объективнаго. Утверждать, что содержаніемъ мысли на этой точкѣ остается наше *я*, значитъ не только не помогать дѣлу, а напротивъ, вносить въ умозрѣніе такія опредѣленія, которыя ничѣмъ еще не подготовлены и притомъ опасны по многосмысленности своего значенія. Вопросъ не въ томъ, какъ открывается наше

[1]) Ibidem.

внутреннее бытіе нашему созерцанію, а въ томъ, чѣмъ оно является мышленію, возвысившемуся надъ всѣмъ даннымъ. Мышленіе, обращенное само на себя, въ началѣ научнаго процесса можетъ содержать только самое простое и непосредственное опредѣленіе; именно таково чистое, пустое, безразличное бытіе [1]).

Я едва ли ошибусь, если переведу вышеизложенный ходъ мысли на болѣе простой языкъ слѣдующимъ образомъ. Все существующее есть саморазвитіе абсолютной идеи. Итакъ, чтобы постигнуть его внутренній смыслъ, нашъ разумъ долженъ возвыситься надъ всѣми его чувственными, предметными опредѣленіями. Наша мысль должна обратиться сама на себя, ибо все есть бытіе мысли. Чтобъ повторить въ себѣ творческій процессъ, нашъ умъ долженъ отбросить все данное, освободиться отъ всякаго содержанія, такъ сказать, замкнуться въ себѣ; только тогда наша мысль явится чистою, не знающею никакихъ предположеній мыслію. Но чѣмъ же она будетъ въ этомъ состояніи? У нея нѣтъ никакого предмета, она лишена содержанія, она ничего не предполагаетъ, про нее можно сказать одно: она *есть*. Слѣдовательно, *бытіе* (безъ всякихъ дальнѣйшихъ признаковъ) есть первое опредѣленіе мысли, на себя обращенной, чистаго самомышленія, т.-е. сознательнаго существованія абсолютной идеи.

Чѣмъ же обусловливается дальнѣйшее діалектическое движеніе мышленія? Оно зависитъ отъ противо-

[1]) Ibid.

рѣчія, лежащаго въ его исходной точкѣ. Бытіе чистой мысли является ничѣмъ не наполненнымъ; она потому и *бытіе только*, что ничего не утверждаетъ и ни къ чему не относится; но такое бытіе не разнится отъ совершеннаго отрицанія бытія, такая мысль—отъ отсутствія мысли. Итакъ, про нее съ одинаковымъ правомъ можно сказать: ея *нѣтъ* (нѣтъ *никакой* мысли). *Бытіе*, какъ опредѣленіе абсолютной идеи, равняется своей противоположности—*небытію*. Чистое бытіе безъ всякаго содержанія есть чистая неопредѣленность и чистая пустота. Въ немъ нечего мыслить; лучше сказать: это—само ничѣмъ не наполненное мышленіе. Неопредѣленное бытіе въ сущности есть *ничто*, не больше и не меньше [1]).

Но что же такое чистое ничто? Вдумавшись, мы замѣчаемъ, что оно есть то же, что и чистое бытіе; оно также есть совершенная неопредѣленность, безсодержательность, пустота. Мало того, оно есть мысль, въ которой ничто не мыслится; но стало быть оно *есть* для мысли, оно есть *мышленіе*, которое еще совсѣмъ пусто. Итакъ, *ничто* есть то же самое опредѣленіе или та же неопредѣленность, какъ и чистое бытіе [2]).

Такимъ образомъ чистое бытіе и чистое ничто составляютъ одно. Что дано воистину, есть ни бытіе, ни ничто; истина *въ переходѣ* бытія въ небытіе и небытія въ бытіе. Ея нельзя полагать въ ихъ простомъ

[1]) Ibid. I Abschn. I K.

[2]) Ibid.

безразличіи или тождествѣ: дѣло въ томъ, что они все-таки не одно и то же (различіе между ними замѣтить нетрудно: въ каждомъ присутствуетъ то, чего нѣтъ въ другомъ; они разнятся, какъ *положеніе* и *отрицаніе*); тѣмъ не менѣе, они нераздѣльно связаны между собою, каждое опредѣленіе непосредственно исчезаетъ въ противоположномъ ему. Ихъ истинное отношеніе есть *движеніе непосредственнаго исчезновенія одного въ другомъ* [1]). Такъ возникаетъ новое опредѣленіе разума, порожденное имъ самимъ въ умозрительномъ процессѣ: это есть понятіе *перехода*, *движенія* отъ бытія къ небытію и обратно, *становленія*, точнѣе *бываніе* (Werden). Бытіе переходитъ въ ничто, ничто—въ бытіе; поэтому въ бываніи надо различать два направленія: *исчезновеніе* и *возникновеніе*. Итакъ, вотъ понятія, которыя даются въ самомъ началѣ діалектическаго процесса: бытіе, небытіе, бываніе и моменты послѣдняго—возникновеніе и исчезновеніе; они получаются не извнѣ, а съ внутренней необходимостью полагаются чистымъ мышленіемъ.

Именно въ своемъ началѣ логика Гегеля поражаетъ строгостью и отвлеченностью построеній. Поэтому въ немъ важнѣе всего замѣтить, точно ли мысль такъ чиста и безпредметна, какъ кажется? При ближайшемъ анализѣ мы увидимъ, что подстановка дѣйствительнаго содержанія сдѣлана вездѣ, что сказуемыя нигдѣ не остаются безъ подлежащаго, хотя оно тотчасъ же скрывается и утаивается, какъ скоро діалектическое развитіе направляется дальше.

[1]) Ibid.

Прежде всего, какъ получается категорія *чистаго бытія?* Она есть опредѣленіе мысли, отъ всего отвернувшейся и сосредоточенной на себѣ, которая еще не имѣетъ никакого объекта и, такъ сказать, находится въ состояніи выжиданія. Но вѣдь это уже значитъ, что чистое бытіе является здѣсь не какъ предикатъ, ни къ чему не привязанный, а какъ предикатъ нѣкотораго субъекта—на себя обращенной мысли. Какая же мысль здѣсь разумѣется? Есть ли это сама абсолютная идея? Но она въ этомъ пунктѣ логическаго движенія еще не возникала, какъ таковая, она есть результатъ всего діалектическаго процесса, а не начало его. Притомъ абсолютная идея не есть субъектъ опредѣленій, а только ихъ связная совокупность, живая система. Итакъ, на вопросъ, какая мысль является подлежащимъ перваго момента логики, остается одинъ отвѣтъ: мысль человѣческая, мысль философа, начинающаго діалектическія умозрѣнія, иными словами, его умственное настроеніе въ это время. Точкою отправленія всего процесса служитъ психическій фактъ, который не имѣетъ себѣ никакого соотвѣтствія во внутреннемъ бытіи самой абсолютной идеи, потому что хотя она и называется абсолютнымъ разумомъ, но только въ смыслѣ разума безличнаго, *безсубъектнаго*, представляющаго изъ себя просто сумму отвлеченныхъ законовъ существующаго.

Что же мы видимъ? Бытіе и небытіе, какъ равноправныя опредѣленія, оказываются характеристикой мысли, ничѣмъ еще себя не наполнившей. И не ясно ли, что они не могутъ представлять единства сами

по себѣ, взятыя безотносительно? Глубокое формальное различіе, даже противоположность ихъ, очевидны для всякаго. Чтобы они слились между собою, нужно нѣчто высшее ихъ, каково бы оно ни было, нужна нѣкоторая дѣйствительность, которая объединяла бы ихъ въ себѣ и ни однимъ изъ нихъ всецѣло не выражалась. Такимъ пунктомъ безразличія является въ нѣкоторыхъ мистическихъ ученіяхъ внутреннее, въ себѣ замкнутое бытіе абсолютнаго начала (таково, напр., *единое* неоплатониковъ). Въ нихъ абсолютное признается за полноту всякой реальности, но реальности еще не раскрытой, въ которой ничто еще не опредѣлилось; про абсолютное, такъ понятое, нельзя утверждать, что оно существуетъ,—оно выше бытія, потому что въ немъ ничего еще не *дано;* но нельзя сказать и просто, что его нѣтъ, потому что въ немъ корень всякой жизни. Повидимому, эти ученія начинаютъ съ того же, съ чего и Гегель. На дѣлѣ различіе огромное: въ нихъ бытіе и небытіе только предикаты, прилагаемые мыслію къ тому, что предшествуетъ всякой мысли, что есть абсолютный субъектъ всѣхъ опредѣленій и абсолютный источникъ всякой дѣйствительности. Гегель усматривалъ абсолютный принципъ философіи въ чистыхъ предикатахъ, взятыхъ въ ихъ абстрактной всеобщности [1]).

[1]) Противъ этого замѣчанія нельзя возразить, что понятія чистаго бытія и небытія, даже разсматриваемыя въ своей отвлеченности, оказываются тождественными въ силу одинаковой неопредѣленности, имъ присущей. Одинаковая неопредѣленность не исключаетъ ихъ формальнаго различія, какъ утвержденія и отрицанія (что признавалъ

Если тождество бытія и небытія получаетъ смыслъ лишь въ томъ случаѣ, когда мы ихъ разсматриваемъ, какъ опредѣленія нѣкотораго субстрата, именно разума, который ихъ мыслитъ,—начало логики Гегеля весьма сближается съ исходною точкою наукословія Фихте [1]): и тамъ, и здѣсь субъектъ мышленія есть въ то же время и подлинный объектъ его. Но нельзя не видѣть и различія между ними, которое говоритъ однако не въ пользу Гегеля. Фихте ясно сознавалъ и рѣшительно провозглашалъ то, отъ чего онъ отправлялся; Гегель, напротивъ, старался по возможности скрыть настоящій путь своего анализа. Съ этимъ связанъ другой недостатокъ его діалектики: быстрая и прихотливая смѣна истинныхъ объектовъ раскрываемыхъ опредѣленій. Уже въ началѣ логики, нами изложенномъ, такое перемѣщеніе точекъ зрѣнія весьма замѣтно. Въ самомъ дѣлѣ, когда устанавливается тождество бытія и небытія, оно, какъ мы видѣли, является просто характеристикой мысли въ ея чистой отвлеченности. Но далѣе указывается также ихъ различіе и тождество ихъ объясняется, какъ постоянный переходъ одного опредѣленія въ другое; получается идея Werden, чрезвычайно важная, лежащая въ основаніи всего умозрительнаго процесса и впервые даю-

и самъ Гегель), и поэтому она можетъ разсматриваться только какъ ихъ общій родовой признакъ. А это значитъ, что мы вмѣсто діалектическаго движенія понятій одного въ другое просто получимъ два видовыхъ понятія (чистое бытіе и чистое ничто), обобщенныя въ родовомъ—чистая *неопредѣленность*.

[1]) Что отчасти признавалъ и самъ Гегель.

щая самое понятіе объ этомъ процессѣ. Откуда эта идея возникаетъ? Содержится ли признакъ перехода въ самыхъ понятіяхъ бытія и небытія, отвлеченно взятыхъ? Достаточно углубиться въ ихъ взаимное логическое отношеніе, чтобы замѣтить, что никакой идеи о движеніи въ нихъ не усматривается. Сами по себѣ они имѣютъ нѣчто общее между собою, но есть между ними и различіе; они тождественны въ одномъ признакѣ, но противоположны въ другомъ. Переходъ одного въ другое совершаютъ не они сами, а *наша мысль*, которая, такъ сказать, колеблется между ними, потому что, охарактеризовавъ себя чистымъ бытіемъ, она признаетъ полную безсодержательность этого опредѣленія и отождествляетъ такое бытіе съ ничтожествомъ, а потомъ опять вынуждена объявить самое это ничтожество бытіемъ, ибо она *утверждаетъ его*, т.-е. даетъ ему положительное значеніе. *Итакъ, не понятія сами движутся, а мысль движется между ними*, побуждаемая къ тому ихъ логическимъ сродствомъ, хотя это послѣднее, какъ мы уже знаемъ, въ сущности просто выражаетъ ихъ *однородность* и само по себѣ не подразумѣваетъ никакого движенія. Переходъ оказывается свойствомъ не понятій, какъ таковыхъ, но опять мышленія философа, хотя въ нѣкоторомъ новомъ его состояніи, уже не постольку, поскольку оно является чисто-безсодержательнымъ и потенціальнымъ, а поскольку оно обратилось къ опредѣленію отношенія понятій, уже данныхъ ему.

До сихъ поръ мы видимъ полное оправданіе того упрека, что субстратомъ діалектическаго процесса у

Гегеля является самъ *разумъ* въ его мыслящей дѣятельности. Но картина тотчасъ же мѣняется, когда этому мысленному переходу, понятому какъ движеніе самихъ понятій одного въ другое, дается очень широкое опредѣленіе *бываніа* (Werden), и когда далѣе это опредѣленіе раскрывается въ понятіяхъ *возникновенія* (Entstehen) и *исчезновенія* (Vergehen). Мысль сразу переносится въ область бытія объективнаго и всю своя опору находитъ въ предвосхищеніи процессовъ внѣшней природы. Въ самомъ дѣлѣ, понятія возникновенія и исчезновенія (уже вполнѣ конкретныя) введены здѣсь не напрасно: они должны облегчить для мышленія переходъ къ *конечному бытію* (Dasein — существованіе, *ту-бытіе*), какъ результату бываніа, какъ моменту единства противоположныхъ движеній, какъ пункту остановки въ вѣчно текучихъ процессахъ происхожденія. Между тѣмъ признаки возникновенія и исчезновенія прилагаются ли къ разсматриваемому отношенію идей о *бытіи* и *ничто*, если не понимать эти признаки въ какомъ-нибудь совсѣмъ необычномъ смыслѣ? Допустимъ, что чистое бытіе само по себѣ, какъ таковое, переходитъ въ чистое ничто, и обратно; даже и въ этомъ случаѣ мы не получимъ ни возникновенія, ни исчезновенія. Оба послѣднія понятія, если ихъ употреблять не въ какомъ-нибудь особенномъ, чисто-символическомъ значеніи, предполагаютъ,—первое, что дается нѣчто новое, чего прежде не было, второе, что уничтожается прежде бывшее. Но что можетъ получиться при переходѣ изъ ничтожества въ такое бытіе, въ которомъ совсѣмъ ничего не дано, которое совер-

шенно такъ же пусто и мертво, какъ и ничтожество? Съ другой стороны, что отнимется отъ этого бытія, когда оно обратится въ то, чѣмъ оно въ сущности было и прежде? Понятіе *бываніа* во всѣхъ его видахъ уже подразумѣваетъ то, что имъ хотятъ объяснить,— міръ обособленныхъ вещей, *перемѣну качествъ* [1]). Поставленное внѣ отношенія къ бытію опредѣленному, оно теряетъ всякое содержаніе, изъ него пропадаютъ движеніе и жизнь. Употребляемое для выраженія отвлеченной связи между понятіями чистаго бытія и чистаго ничто, оно оказывается просто метафорически высказаннымъ утвержденіемъ равнозначительности двухъ крайнихъ абстракцій нашего ума. Внести въ ихъ сферу идеи возникновенія и исчезновенія можно было не иначе, какъ видоизмѣнивъ первоначальный абстрактный смыслъ опредѣленія *бытіе* въ конкретный.

Итакъ, уже при выводѣ первыхъ категорій логики ясно обнаруживаются основные недостатки гегелевской діалектики: постоянное предвосхищеніе дѣйствительности, совершаемое съ цѣлью ея апріорнаго обо-

[1]) Изъ этого вытекаетъ своеобразная неясность въ разсужденіяхъ Гегеля: онъ, съ одной стороны, утверждаетъ, что категорія Werden относится къ чистымъ абстракціямъ бытія и ничто, а съ другой—не только ею обосновываетъ тѣ истины, что нѣтъ ничего на землѣ и на небѣ, въ чемъ не содержалось бы бытіе и небытіе, что все существующее есть среднее состояніе между бытіемъ и ничтожествомъ,—но даже въ ней видитъ условіе мыслимости творенія міра изъ ничего (Wissen. der Logik. 1 B. 1 Abschn. 1 K. Anmerk. 1, 2, 3, 4). Очевидно, при этомъ понятіе Werden уже перестаетъ быть выраженіемъ отношенія самыхъ абстрактныхъ и пустыхъ понятій разума, а превращается во всеобщій законъ всего конкретнаго.

снованія, и постоянная смѣна истинныхъ подлежащихъ раскрываемыхъ опредѣленій [1]), благодаря которой діалектическій процессъ въ своемъ цѣломъ получаетъ характеръ насильственности и случайности. Примѣры послѣдняго недостатка становятся тѣмъ нагляднѣе, чѣмъ болѣе мысль Гегеля удаляется отъ понятій абстрактныхъ (въ которыхъ онъ сравнительно мало замѣтенъ) и обращается къ развитію конкретныхъ опредѣленій существующаго. Однимъ изъ наиболѣе странныхъ представляется переходъ отъ послѣднихъ категорій сущности: субстанціальности, причинности, взаимодѣйствія, къ понятію въ его субъективномъ бытіи, съ его операціями: сужденіемъ и умозаключеніемъ, а отъ этого послѣдняго къ механическому, химическому и телеологическому процессамъ объективнаго міра.

[1]) Послѣдняя особенность гегелевской діалектики въ началѣ логики, можетъ быть, нигдѣ не сказалась такъ рѣзко, какъ въ ученіи о *бытіи для себя* (Das Fürsichsein), главнымъ образомъ въ переходѣ отъ единства для-себя-сущаго къ его множественности. Особенно любопытно въ этомъ случаѣ построеніе *пустоты* рядомъ съ *единымъ* (Ibid. 3 K. B. b. Das Eins und das Leere). Сначала въ категоріи *для-себя-бытія* явно предносится образъ безконечной міровой сущности, имманентной всему реальному, которая въ себѣ *столь же конечна, какъ и безконечна*. Это—міровой духъ, развивающійся въ текучихъ формахъ бытія; идеальность, духовность его опредѣленій выдвигается на первый планъ. Но далѣе для-себя-бытіе опредѣляется какъ чистое *единство* съ собою. Черезъ это оно оказывается совершенно безсодержательнымъ, его идеальность и многообразіе исчезаютъ; въ немъ *ничего* нѣтъ, и это ничтожество является его признакомъ. Ничтожество, положенное въ единомъ, есть *пустота* его. Но единое не только пусто; оно имѣетъ также бытіе *утвердительное*, оно заключаетъ въ себѣ, такъ сказать, тенденцію къ конкретности, и эта тенденція отличается въ немъ отъ его пустоты.

Въ діалектическомъ построеніи природы и духа мысль движется еще прихотливѣе: можетъ показаться, что въ этихъ отдѣлахъ Гегелевой метафизики вся задача сводится къ тому, чтобы ставить подрядъ группы самыхъ разнообразныхъ явленій, нерѣдко совсѣмъ не имѣющихъ прямой реальной связи, единственно во имя того, что онѣ представляютъ относительную противоположность, или, по большей части, только мнимое примиреніе абстрактныхъ началъ, выразившихся въ предшествующихъ группахъ въ своей исключительности. Все это дѣлается съ поражающимъ иногда пренебреженіемъ къ ихъ болѣе жизненнымъ и существеннымъ признакамъ. И такая классификація вещей, по весьма неопре-

Это различіе *ставится* мыслію; пустое является отличнымъ отъ реальнаго единаго, какъ пустота *рядомъ* съ нимъ. Единое въ этой формѣ своего бытія представляетъ ту категорію, которая выражалась у древнихъ какъ атомистическій принципъ, по которому сущность вещей состоитъ въ атомахъ и пустомъ пространствѣ. Нетрудно замѣтить пеструю смѣну предметовъ мышленія въ этихъ діалектическихъ переходахъ: отъ мірового духа мысль обращается къ представленію чисто абстрактной и безотносительной единицы, а потомъ эта единица внезапно оказывается матеріальнымъ атомомъ. Въ дальнѣйшемъ процессѣ мы видимъ, что матерія въ ея основныхъ законахъ на нѣкоторое время дѣлается исключительно подлежащимъ діалектическихъ выводовъ, но это лишь до тѣхъ поръ, пока прихотливымъ движеніемъ мысли не выдвинулась на первый планъ идея чистаго математическаго количества, не имѣющаго непосредственнаго отношенія ни къ тѣлеснымъ, ни къ духовнымъ качествамъ. Въ частности, въ изложенномъ ходѣ мысли, весьма поучителенъ логическій скачокъ отъ *пустоты* и *утвердительности*, понятымъ какъ нераздѣльныя свойства *одного* подлежащаго—абстрактнаго единаго—къ атомамъ и пустому пространству, какъ *различнымъ* подлежащимъ этихъ свойствъ.

дѣленнымъ основаніямъ, выдавалась за внутренно-необходимое діалектическое построеніе дѣйствительности изъ нѣдръ самого разума! Если глубокій философскій геній Гегеля не спасъ его отъ весьма странныхъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ приложеній діалектическаго метода, нельзя и удивляться, что этотъ методъ въ рукахъ его многочисленныхъ поклонниковъ постепенно обратился въ интересное искусство выводить все изъ всего съ видомъ невозмутимаго глубокомыслія.

Къ указаннымъ нами двумъ недостаткамъ діалектики Гегеля нужно присоединить еще третій, тѣсно связанный съ самою сущностью его метафизическаго міросозерцанія и чрезвычайно важный по своимъ послѣдствіямъ: этотъ недостатокъ состоитъ въ постоянномъ смѣшеніи діалектическаго процесса *субъективнаго* съ *объективнымъ*, даже болѣе,—въ принципіальномъ отсутствіи различія между ними.

Мы уже познакомились съ особеннымъ характеромъ того и другого. Но если бы спросили, къ какому изъ двухъ видовъ діалектическаго мышленія принадлежитъ діалектика Гегеля, отвѣтъ представилъ бы большія затрудненія. Ни тотъ, ни другой типъ истинной сущности его діалектическаго метода не выражаютъ. Онъ является чѣмъ-то среднимъ между ними, попеременно принимающимъ видимость обоихъ. Въ логикѣ разсматривается саморазвитіе чистой идеи; итакъ, въ ней скорѣе всего слѣдовало бы ожидать *субъективнаго* діалектическаго процесса (т.-е. такого, который просто раскрываетъ взаимныя отношенія отвлеченныхъ опредѣленій,—ихъ тождество и разли-

чіе). Напротивъ, въ философіи природы и философіи духа система воспроизводитъ органическую послѣдовательность конкретнаго бытія; слѣдовательно, въ этихъ отдѣлахъ философіи должно было бы, повидимому, предположить чисто-объективныя діалектическія построенія. Однако, противъ этого были основоположенія гегелевскаго міросозерцанія. Мы уже видѣли, что для него абсолютная идея, хотя сама въ себѣ она есть только чистая мысль, представляетъ источникъ всякой дѣйствительности, ея единственную субстанцію, лучше сказать—она есть сама дѣйствительность въ ея всецѣлости. Итакъ, процессъ ея развитія есть развитіе всего существующаго; несмотря на ея совершенно отвлеченную природу, онъ вполнѣ объективенъ; ея раскрытіе въ моментахъ есть *дѣйствительное движеніе*. Таково убѣжденіе, которое отражается во всѣхъ діалектическихъ переходахъ логики, которое служитъ однимъ изъ главнѣйшихъ источниковъ ея метафорическаго языка и которое (мимоходомъ сказать) является ближайшимъ объясненіемъ столь раннему выведенію категоріи *Werden* (самый отвлеченный терминъ для обозначенія всякаго процесса) непосредственно изъ понятій абсолютно-пустого *бытія* и *ничто*.

Зато діалектическое построеніе природы и духа далеко не соотвѣтствуетъ точному понятію объективнаго діалектическаго мышленія. Выше я уже указывалъ, что по основному воззрѣнію Гегеля не природа и духъ развиваются собственнымъ движеніемъ, а отвлеченная идея въ нихъ развивается. Стадіи природнаго и духовнаго бытія представляютъ какъ бы рядъ

аллегорическихъ изображеній логическихъ категорій въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Дѣйствительный міръ въ своемъ развитіи не даетъ внутренно-необходимаго раскрытія первоначальныхъ силъ, устанавливающихъ его существованіе; новые моменты мірового процесса не составляютъ неизбѣжнаго слѣдствія моментовъ предшествующихъ, въ которыхъ они находили бы свое полное и всецѣлое объясненіе; ихъ отношеніе—не слѣдствій къ причинамъ, а символовъ, которыхъ смыслъ и основаніе бытія не въ нихъ самихъ. Ихъ связь обусловливается не силами, въ нихъ дѣйствующими, не ихъ непосредственно данными свойствами, она лежитъ въ томъ, что выше ихъ, въ абсолютной идеѣ, которая являетъ въ себѣ внутренній разумъ міра, которая во всемъ индивидуальномъ и множественномъ воплощаетъ и воспроизводитъ отвлеченные законы, для которой вся дѣйствительность только внѣшняя форма бытія, не имѣющая независимой существенности [1]). Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что міровоззрѣніе Гегеля не органическое, а чисто *символическое*.

Поучительно прослѣдить, какъ постепенно растетъ въ Гегелѣ склонность къ символическому толкованію дѣйствительности. Въ первомъ очеркѣ системы (1800 г.) точкою отправленія природнаго процесса считается *эѳиръ*, который опредѣляется, какъ полное внѣшнее осуществленіе идеальнаго начала, какъ первая форма

[1]) Весьма любопытнымъ примѣромъ символизма въ мышленіи Гегеля можетъ служить выведеніе строя солнечной системы изъ моментовъ *всеобщности, особенности* и *единичности*, въ понятіи (Encykl. §§ 269—270).

реальности живого Бога, какъ абсолютная мелодія и гармонія вселенной; это въ себѣ законченная и живая природа, абсолютная матерія, духъ, относящійся къ самому себѣ. Въ его характеристикѣ сквозитъ представленіе, напоминающее идею Божественнаго Логоса [1]). Вообще, эѳиръ признается за безразличное въ себѣ, но вѣчно подвижное начало всякаго разнообразія, за полноту и источникъ всѣхъ силъ и формъ, дѣйствующихъ во вселенной; очевидно, понятіе о немъ по преимуществу динамическое. Тому и слѣдовало быть, если природа объясняется какъ живой организмъ, развивающійся самъ изъ себя. Въ позднѣйшемъ изложеніи философіи природы понятіе объ эѳирѣ исчезаетъ совсѣмъ. Первымъ непосредственнымъ опредѣленіемъ природы признается чистое *пространство*, какъ „абстрактная всеобщность ея *внѣ-себя-бытія*“ [2]) (въ соотвѣтствіе съ чистымъ бытіемъ, какъ началомъ логическаго процесса). Вторымъ моментомъ природнаго бытія считается *время*, какъ отрицательное единство *внѣ-бытія* (оно представляетъ изъ себя *бытіе*, которое *есть* въ то самое мгновеніе, въ которое его *нѣтъ*, и, наоборотъ, котораго *нѣтъ*, когда оно *есть*; это наглядное Werden) [3]). Только тогда совершается діалектическій переходъ къ понятіямъ *мѣста, движенія* и *матеріи*. Уклоненіе въ сторону символизаціи во второмъ изложеніи началъ философіи природы—неоспо-

[1]) См. Розенкранца Hegel's Leben, 1 B. Das System Также Гайма, „Гегель и его время“.

[2]) Encykl. § 254.

[3]) Encykl. §§ 257, 258.

римо. Чистое пространство не можетъ быть *динамическимъ* основаніемъ (дѣятельною причиною) вещей и явленій, его наполняющихъ, слѣдовательно, никакъ не должно почитаться исходнымъ пунктомъ процесса, *дѣйствительно динамическаго* [1]).

Огромное значеніе Гегеля въ исторіи человѣческой мысли не подлежитъ вопросу. Онъ первый указалъ важность діалектическаго метода, какъ таковаго, онъ первый указалъ его общіе законы и широкое примѣненіе, онъ первый обнаружилъ главную ложь пріемовъ стараго догматизма и до основанія пошатнулъ вѣру въ непогрѣшимость самодовольной разсудочности. Наконецъ, немногіе мыслители могутъ сравняться съ нимъ въ глубинѣ анализа самыхъ отвлеченныхъ категорій разума, наиболѣе трудныхъ и двусмысленныхъ, а потому особенно важныхъ для философіи. Многія страницы его сочиненій, особенно его логики, навсегда останутся безсмертнымъ произведеніемъ философскаго творчества.

Но въ общемъ онъ не могъ успѣшно выйти изъ борьбы съ неисполнимою задачею. Существуютъ два рода системъ философіи: однѣ изъ нихъ, несмотря на односторонность и даже ложность своихъ отдѣльныхъ положеній, несмотря на неполноту развитія идей, содержатъ въ себѣ столь важныя сѣмена общеобязательной истины, что отъ нихъ никогда не

[1]) Натурфилософія Шеллинга въ своемъ цѣломъ несомнѣнно гораздо строже выдерживаетъ характеръ органическаго, т.-е. объективнаго діалектическаго построенія, несмотря на поражающую парадоксальность ея отдѣльныхъ гипотезъ.

можетъ отрѣшиться философія, не отказавшись сама отъ себя. Эти системы могутъ потерять господство, ихъ недостаточность можетъ стать очевидною для всѣхъ, но отъ того онѣ не лишатся своей относительной истинности,—она при нихъ навсегда останется. Таковы системы Платона, Аристотеля, Декарта, Малебранша, Лейбница, даже Спинозы, несмотря на ея односторонность, и т. д. Но есть другая категорія системъ, вся сила и весь смыслъ которыхъ въ исключительности ихъ утвержденій. Онѣ вмѣстѣ съ нею появляются, вмѣстѣ съ нею исчезаютъ. Онѣ могутъ быть только или абсолютно-истинными или абсолютно-ложными. Если мы откажемся отъ ихъ особенной точки зрѣнія, для насъ останутся отъ нихъ нѣкоторыя отдѣльныя мысли, но въ своемъ цѣломъ онѣ будутъ представлять лишь интересъ историческій или критическій. Такова, напримѣръ, система матеріализма. Къ этому же разряду философскихъ построеній относятся системы *нѣмецкаго идеализма*.

Ихъ судьба зависитъ отъ ихъ тѣсной связи съ тѣмъ огромнымъ философскимъ кризисомъ, который былъ произведенъ Кантомъ; онѣ всѣ держатся на одномъ и томъ же принципѣ, вынесенномъ изъ его философіи: *предметомъ разумнаго знанія можетъ быть только самъ разумъ; мысль во всѣхъ своихъ операціяхъ не переступаетъ за предѣлы ею самою созданныхъ формъ и законовъ*. Изъ этого утвержденія, какъ мы уже видѣли, выходъ можетъ быть только или въ абсолютный скептицизмъ, или въ признаніе всего существующаго за созданіе мысли, лучше сказать, за самую мысль.

Нѣмецкій идеализмъ остановился на послѣднемъ, и полнымъ выразителемъ этого убѣжденія явился Гегель.

Его усилія построить абсолютную систему не удались, и виною тому была не слабость его генія. Неисполнимость задачи коренилась въ немыслимости исходной точки его философіи. Гегель создалъ одну изъ самыхъ оригинальныхъ, но зато и самыхъ исключительныхъ системъ во всей исторіи человѣческаго мышленія. Его выводы обнаруживаютъ великую силу ума, но эта сила слишкомъ часто тратилась на безплодную, даже софистическую игру въ неуловимыя абстракціи. Самъ діалектическій методъ, столь блистательно приложенный Гегелемъ, въ сущности шелъ глубоко въ разрѣзъ съ основными предположеніями его системы, былъ лишенъ своего настоящаго двигателя и получилъ въ его построеніяхъ видъ искусственный и натянутый. Можно сказать поэтому, что Гегель столько же содѣйствовалъ его торжеству, сколько и компрометтировалъ его. Тотъ фактъ, что истинное значеніе діалектическаго метода до сихъ поръ неясно для большинства философовъ, представляетъ наилучшее доказательство тому, какъ дурно отразились злоупотребленія его пріемами на судьбѣ его въ философіи. Къ нему относятся съ рѣшительнымъ пренебреженіемъ, его считаютъ фантастическою принадлежностью фантастической системы; а между тѣмъ рѣдко въ исторіи философіи можно встрѣтить такое печальное отсутствіе діалектической проницательности, какое наблюдается у популярныхъ мыслителей нашего времени. Разсудочный формализмъ, и въ самомъ утри-

рованномъ видѣ, вновь овладѣлъ мыслью, прилагаемый притомъ къ развитію понятій несравненно болѣе шаткихъ и неопредѣленныхъ, нежели тѣ, къ которымъ обыкновенно обращались догматики прежней эпохи.

Необходимость логическая и необходимость творческая.

Теперь мы можемъ сдѣлать общее заключеніе относительно разсмотрѣнныхъ нами двухъ воззрѣній, къ которымъ по всей справедливости примѣняется названіе *пантеистическихъ* въ строгомъ и настоящемъ смыслѣ этого слова. Оправдываютъ ли системы Спинозы и Гегеля то мнѣніе, что пантеизмъ есть единственно разумная форма пониманія міра, что разумъ, самъ себѣ предоставленный, непремѣнно перейдетъ къ нему, что поэтому для созданія міровоззрѣнія болѣе утѣшительнаго и согласнаго съ духовными требованіями человѣка, надобно разумъ отринуть и обратиться къ иному источнику познанія. Предшествующій анализъ принуждаетъ насъ къ противоположному выводу: и Спиноза, и Гегель оказались одинаково безсильны въ проведеніи основной мысли ихъ системъ,—сведеніи причинности *реальной* къ причинности *логической*. Въ какой бы формѣ это сведеніе ни представлялось, въ объясненіи ли дѣйствительнаго міра, какъ отвлеченно-мыслимаго свойства абсолютнаго начала, или въ признаніи самого абсолютнаго начала за отвлеченное понятіе только, бездна между замкнутымъ въ себѣ безконечнымъ и всеобщимъ съ одной стороны, и міромъ конечныхъ вещей въ ихъ конкретномъ разнообразіи

съ другой — остается ненаполненною, переходъ отъ одного къ другому по необходимости совершается внезапно, логическимъ скачкомъ, онъ является неосуществимымъ постулятомъ мышленія. Какъ возникновеніе аттрибутовъ и модусовъ изъ безконечной субстанціи, такъ и внѣшнее бытіе абсолютной идеи одинаково немыслимы, если то и другое должно быть понято какъ простое логическое слѣдованіе изъ отвлеченныхъ опредѣленій абсолютнаго принципа. Гегель жестоко смѣялся надъ Кругомъ, когда тотъ требовалъ, чтобы натурфилософія съ логическою очевидностью вывела существованіе пера, которымъ онъ писалъ, со всѣми его непосредственно-данными опредѣленіями [1]). А между тѣмъ наивное требованіе Круга, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго панлогизма, не было въ такой степени странно, какъ можетъ показаться съ перваго взгляда. Философія не должна и не можетъ признавать *абсолютнаго случая* [2]); основа дѣйствительности есть неизбѣжно основа всѣхъ ея формъ и проявленій; если такая основа есть отвлеченное логическое понятіе, изъ котораго все существующее вытекаетъ съ неудержимою логическою необходимостью, если далѣе это понятіе содержится въ нашемъ умѣ, (а Гегель дѣлалъ оба эти предположенія),—изъ него должно

1) Encykl. § 250.

2) Между тѣмъ Гегель долженъ былъ именно внести въ свою философію понятіе *чистой, безразличной случайности*, чтобы объяснить конкретное и индивидуальное въ вещахъ (§ 250). Фактъ поразительный: чтобы до конца провести теорію абсолютнаго раціонализма, пришлось воспользоваться самымъ нераціональнымъ изъ понятій.

объясняться и слѣдовать также и перо Круга во всей его конкретности. Неустранимость такого умозаключенія ясно понималъ Спиноза, для котораго всѣ модусы вытекаютъ изъ природы субстанціи такъ же неизбѣжно, какъ и свойства фигуры изъ ея опредѣленія. Но здѣсь-то и обнаруживается главная трудность: еслибъ даже можно было надѣяться изъ общихъ опредѣленій абсолютнаго вывести общіе законы конечныхъ явленій, (какъ это пытался совершить Гегель), ихъ частная индивидуальная природа, данная совокупность ихъ признаковъ въ данномъ мѣстѣ и данномъ времени слишкомъ явно не подчиняется абсолютнымъ построеніямъ [1]). Какова бы ни была внутренняя необходимость законовъ, ряды воплощающихъ ихъ явленій, въ ихъ временной и пространственной обособленности, очевидно, запечатлѣны характеромъ ирраціональнымъ [2]).

---

[1]) На дѣлѣ это вынужденъ былъ признать и Спиноза въ своемъ утвержденіи, что всякія конечныя и опредѣленныя вещи вызываются къ бытію безконечнымъ рядомъ предшествующихъ конечныхъ же причинъ, изъ которыхъ ни одна не есть прямое и непосредственное выраженіе вѣчныхъ и всеобщихъ свойствъ Божественной сущности (P. I. pr. XXVIII). Черезъ это весь рядъ предшествующихъ причинъ въ своемъ конкретномъ составѣ, съ точки зрѣнія вѣчной и всеобщей природы единой субстанціи, неизбѣжно оказывается случайнымъ.

[2]) Въ сущности эта самая истина легла въ основаніе Кантовскаго вывода *цѣлесообразности*, какъ принципа нашего обсужденія міра. Вотъ общій смыслъ его разсужденія. Въ основѣ возможнаго опыта, мы, вопервыхъ, находимъ нѣчто необходимое, нѣкоторые всеобщіе законы, безъ которыхъ природа, какъ предметъ чувственнаго познанія, немыслима. Эти законы опираются на категоріи нашего разума, подъ которыми мы все мыслимъ; таковъ, напр., законъ причинности. Но предметы

Каждое частное явленіе есть результатъ предшествующаго безконечнаго ряда также частныхъ явленій. Но почему существуютъ именно *эти* частные ряды, а не другіе, хотя съ точки зрѣнія общихъ законовъ ихъ мыслимо безчисленное множество? Я вижу, что упалъ камень; это явленіе прежде всего объясняется изъ законовъ тяжести, далѣе изъ особаго соединенія внѣшнихъ обстоятельствъ, вызвавшихъ именно такое проявленіе силы тяжести, а не другое. Если насъ спросятъ, откуда возникли данныя внѣшнія обстоятельства, мы опять можемъ сослаться на явленія, имъ предшествующія, которыя также имѣютъ свои причины, можемъ утверждать, что ряды причинъ теряются въ безконечномъ прошломъ. До сихъ поръ мы находимся въ области чисто раціональныхъ объясненій. Но что

эмпирическаго познанія, кромѣ этихъ формальныхъ условій опыта, содержатъ еще частныя специфическія опредѣленія чрезвычайно разнообразнаго характера; кромѣ свойствъ, которыя вещи имѣютъ потому, что онѣ составляютъ часть познаваемаго міра, онѣ обладаютъ качествами и дѣйствіями всякаго рода, которыя не вытекаютъ прямо изъ апріорныхъ формъ познанія; мы вынуждены признать въ природѣ существованіе безконечно-многообразныхъ эмпирическихъ законовъ, которые для нашего чистаго познанія являются чѣмъ-то случайнымъ, внутреннее единство которыхъ также представляется случайнымъ для насъ. Но такъ какъ мы невольно и необходимо предполагаемъ такое единство (безъ него нѣтъ единаго знанія), такъ какъ, съ другой стороны, всеобщіе законы не объясняютъ специфической природы вещей, а только ихъ общія качества, то наша способность сужденія ставитъ свое особое, объединяющее эмпирическій матеріалъ, начало. Случайное она мыслитъ, какъ цѣлесообразное; природу въ ея эмпирическомъ содержаніи она обсуждаетъ по принципу цѣлесообразности (Kritik der Urtheilskraft, Einl. V).

отвѣтимъ мы на вопросъ: почему вещество отъ вѣка расположено такъ, что въ немъ прошли ряды именно этихъ, а никакихъ другихъ дѣйствій, — почему разъ навсегда было предопредѣлено строемъ его частицъ, чтобы камень упалъ сегодня, а не завтра и не вчера? Можно ли сказать, что неизбѣжность наблюдаемаго паденія коренится въ общихъ свойствахъ и законахъ вещества, какъ такового? Но общія свойства и законы матеріи нисколько не были бы нарушены, еслибъ атомы вещества фактически были расположены иначе, — лишь бы это расположеніе съ механическою необходимостью вытекало изъ расположеній предшествующихъ. Съ точки зрѣнія всеобщихъ законовъ, могло бы существовать безконечное множество міровъ, одинаково осуществляющихъ эти законы и тѣмъ не менѣе различныхъ по своему конкретному содержанію. Для этого достаточно было бы, чтобы въ начальный моментъ бытія каждаго изъ такихъ міровъ (при чемъ совершенно безразлично, полагаемъ ли мы этотъ моментъ въ безконечномъ прошломъ или въ опредѣленный пунктъ протекшаго времени), части вещества были расположены въ пространствѣ не одинаковымъ образомъ: тогда и послѣдующіе моменты существованія міровъ не совпадутъ между собою въ своихъ конкретныхъ, индивидуальныхъ опредѣленіяхъ. Итакъ, почему же существуетъ именно такая вселенная, какая существуетъ? Очевидно, надо признать одно изъ двухъ: или причины для этого совсѣмъ нѣтъ, и всякій другой міръ имѣлъ бы ровно такое же основаніе возникнуть, какъ и міръ существующій, лишь бы онъ подчинялся общей зако-

номѣрности; тогда мы дѣлаемъ безразличный случай послѣднимъ объясненіемъ вещей; или причина для этого есть, но тогда она уже не равняется отвлеченно мыслимымъ логическимъ условіямъ и законамъ бытія и въ этомъ смыслѣ *ирраціональна* (ея дѣйствія не подлежатъ построенію a priori). Ясно, что третьяго предположенія нѣтъ. Но можетъ ли разумъ успокоиться на *чистомъ случаѣ?*

Ходъ мысли, подобный изложенному, заставилъ Лейбница признать основаніе бытія міра въ его *моральной цѣнности*. Лейбницъ разсуждаетъ такъ [1]). „Истины разума раздѣляются на двѣ категоріи: однѣ изъ нихъ составляютъ то, что называется истинами вѣчными, которыя абсолютно необходимы, такъ что противоположное имъ заключаетъ въ себѣ противорѣчіе; таковы истины, необходимость которыхъ логическая, метафизическая или геометрическая, которыхъ нельзя отрицать, не приходя къ нелѣпости. Существуетъ другой разрядъ истинъ, которыя можно назвать положительными, потому что онѣ суть законы, которые Богъ далъ природѣ... Мы ихъ узнаемъ или чрезъ опытъ, т.-е. a posteriori, или черезъ разумъ и a priori, т.-е. изъ обсужденія той соотвѣтственности (convenance), которая побудила ихъ избрать. Это соотвѣтствіе цѣли также имѣетъ свои правила и основанія; но то, что предпочитаетъ соотвѣтственное и даетъ ему бытіе, есть не геометрическая необходимость, а свободное избраніе Божіе. Итакъ, можно сказать, что необходимость *физи-*

[1]) Théodicée. Discours de la conformité etc. 2.

ческая основана на необходимости *нравственной*... и что первая, какъ и вторая, должны быть различаемы отъ необходимости геометрической".

Если абсолютное начало есть основа всякой дѣйствительности, если чистая случайность есть мысль, себя уничтожающая,—въ немъ же должна полагаться причина того, что только данныя возможности и въ данномъ порядкѣ получили реальность въ мірѣ. Неизбѣжность этого вывода глубоко понялъ Лейбницъ, когда онъ противопоставилъ геометрической необходимости Спинозы необходимость *нравственную*, направляемую принципомъ *наилучшаго* [1]). Съ этой точки зрѣнія, фактическое содержаніе дѣйствительности должно объясняться изъ его соотвѣтствія съ тѣмъ верховнымъ идеаломъ, который осуществляетъ въ своихъ созданіяхъ абсолютная творческая дѣятельность. Въ этомъ смыслѣ, мнѣ кажется, необходимость реальную въ отличіе отъ логической, вообще можно назвать *творческою*. Она раскрывается *не противъ* законовъ отвлеченнаго разума и *не внѣ ихъ*, а *сообразно съ ними*; но ея дѣйствительное содержаніе такъ же различается отъ законовъ, выражающихъ простыя возможности реальныхъ явленій, какъ художественное произведеніе, воплощающее безконечную идею въ конкретныхъ и живыхъ образахъ, отличается отъ абстрактной формулы, посредствомъ которой ту же самую идею хотятъ высказать въ рѣзко разграниченныхъ отвлеченныхъ понятіяхъ. Пускай такая формула очень близко и точно

[1]) Théodicée. Préface.

выражаетъ истинное и многостороннее пониманіе произведенія; все же изъ нея никакими усиліями ума нельзя вывести и a priori построить жизненную полноту художественнаго содержанія, которое вылилось въ творческомъ процессѣ. Въ этомъ заключается ирраціональность всякаго творчества. Но одна и та же идея даетъ себя знать и въ разнообразныхъ картинахъ творческой фантазіи, и въ абстрактной мысли,— въ этомъ единство ирраціональнаго и раціональнаго,—единство, не исключающее однако ихъ относительной противоположности [1]).

Изъ всего предшествующаго ясно, что отличительный признакъ системъ, дѣйствительно пантеистическихъ, составляетъ именно превознесеніе раціональнаго

[1]) Если сопоставимъ эти замѣчанія съ тѣмъ, что было сказано выше о діалектическомъ мышленіи, могутъ быть указаны слѣдующія два общія, близко соприкасающіяся условія ирраціональности сущаго: 1) Его безконечная многосторонность, идущая въ разрѣзъ съ невольною односторонностью разсудка; 2) его динамическая природа, или иначе, присутствіе въ немъ, кромѣ обще-логическихъ, многообразныхъ динамическихъ отношеній между опредѣленіями его бытія. На первомъ условіи зиждется неизбѣжность діалектики *субъективной*, на второмъ— возможность объективныхъ діалектическихъ построеній, насколько, по крайней мѣрѣ, динамическую природу вещей можно воспроизвести въ адэкватныхъ ей отвлеченныхъ понятіяхъ. Эта послѣдняя оговорка очень важна. На самомъ дѣлѣ сила разума въ этомъ отношеніи далеко не безпредѣльна, даже очень ограничена. Вотъ почему философія не можетъ питать даже отдаленной надежды построить систему вполнѣ абсолютную, т.-е. такую, которая не только давала бы совокупность общихъ понятій объ основахъ и условіяхъ бытія, но и вывела бы съ логическою очевидностью всѣ частные законы существующаго, а тѣмъ болѣе индивидуальный ходъ всей его исторіи.

элемента существующаго, доходящее до полнаго отрицанія элемента ему противоположнаго. Въ этомъ коренная ихъ ложь, но это же заставляло въ нихъ нерѣдко видѣть послѣднее слово раціонализма,—единственную философію, которая съ полнымъ правомъ можетъ сказать, что она основывается на разумѣ. У насъ въ русской литературѣ существовала цѣлая школа критиковъ, которые усматривали въ системѣ Гегеля окончательный предѣлъ развитія раціональной философіи, дальше котораго ей двинуться некуда, и во имя этого проповѣдывали возвращеніе къ непосредственной вѣрѣ цѣлостно настроенной души. Дѣлая такой выводъ, они забывали, что исключительный раціонализмъ Гегеля и его школы въ высокой степени *нераціоналенъ*, что онъ оставляетъ разумъ опустошеннымъ и лишеннымъ всякаго содержанія, т.-е. повергаетъ его въ состояніе, глубоко противорѣчащее его истинной природѣ, что поэтому такой раціонализмъ не можетъ разсматриваться, какъ вполнѣ нормальная философія разума. Если односторонній раціонализмъ Гегеля вноситъ въ мысль разладъ и борьбу и не даетъ никакого объясненія дѣйствительному міру (тезисъ, который постоянно доказывали сами представители упомянутой школы), онъ, конечно, не можетъ считаться послѣднею гранью философскаго развитія, а только ненормальною крайностью въ его общемъ ходѣ. Имъ помѣшало признать эту истину слѣпое уваженіе къ тому самому авторитету, который они оспаривали. Въ нихъ мы еще разъ находимъ подтвержденіе того факта, что философія вѣры почти всегда есть плодъ

болѣзненной двойственности мысли, съ одной стороны признающей разумность отрицанія, съ другой стороны безсильной съ нимъ примириться.

Наша задача показать, что такое состояніе философскихъ умовъ не есть нормальное, что дѣйствительно нормальный строй знанія предполагаетъ раціональную философію, какъ свою неизбѣжную составную часть. Вотъ почему я такъ долго остановился на вопросѣ о пантеизмѣ, который въ сущности есть вопросъ объ *исключительномъ раціонализмѣ*, объясняющемъ все дѣйствительное отвлеченными отношеніями логическихъ понятій. Мы можемъ сказать теперь, что разумная философія, сознающая свою задачу во всей ея широтѣ, не предполагаетъ, а отвергаетъ такой раціонализмъ; что для нея не существуетъ роковой неизбѣжности непремѣнно прійти къ спинозическому или гегелевскому понятію о безусловномъ началѣ вещей.

Теизмъ въ предѣлахъ раціональной метафизики.

Пантеизмъ не есть высшая истина разумной философіи,—вотъ результатъ, къ которому приводитъ насъ весь предшествующій анализъ. Но истина не заключается и въ отрицаніи безусловнаго начала вещей. Такое отрицаніе есть нелѣпость предъ разумомъ. Одно изъ двухъ: или такія опредѣленія, какъ *зависимость, условность, ограниченность*, суть чисто субъективныя порожденія нашей мысли, безъ всякаго соотвѣтствія имъ въ природѣ самой дѣйствительности,—такой

взглядъ въ самомъ дѣлѣ колеблетъ какія бы то ни было заключенія къ абсолютному принципу, но онъ въ то же время ведетъ, если его раскрыть во всей послѣдовательности, къ самому неограниченному сомнѣнію во всѣхъ вопросахъ разума, ко всецѣлому отрицанію знанія: если и эти очень общія опредѣленія—только грезы нашего ума, какія познанія могутъ еще претендовать на объективное достоинство? Или надо согласиться разъ навсегда, что нельзя мыслить вещей условныхъ, имѣющихъ бытіе *въ другомъ и чрезъ другое*, не полагая въ ихъ основу того, что имѣетъ бытіе въ себѣ и для себя, что есть безконечное самоутвержденіе, чистая самоусловность. Это—самоочевидныя предположенія разума и внѣ ихъ нѣтъ никакой третьей возможности. Съ другой стороны, абсолютная основа сущаго не должна быть понимаема, какъ отвлеченіе разсудка только, какъ призракъ, нами созданный, что выходило у Гегеля. Думать такъ значитъ, признавъ ее, тотчасъ же ее отринуть,—приписывать условное существованіе тому, что и утверждается лишь въ виду его безусловной природы. Абсолютное есть ens realissimum, оно есть высшая дѣйствительность, потому что изъ него проистекаетъ всякая дѣйствительность: эту истину, такъ или иначе, всегда бываетъ вынуждена признать философія. Приписывать абсолютному только идеальное,—точнѣе сказать—только потенціальное бытіе, есть крайнее извращеніе реальныхъ отношеній. Именно въ немъ повиненъ нѣмецкій идеализмъ и въ этомъ коренная ложь его. Нѣмецкіе идеалисты отправлялись отъ глубокой идеи о жизни и много-

образномъ раскрытіи моментовъ въ нѣдрахъ абсолютнаго начала; но ради этой идеи выводилось, что абсолютное получаетъ дѣйствительность только въ конечныхъ формахъ, постепенно возникающихъ въ потокѣ мірового бытія; утверждалось, что оно есть только *основа, сущность* всеобщей жизни, а не реальное существованіе, которое падаетъ уже внѣ его, принадлежитъ тому, что уже не есть оно. Въ этомъ исходномъ положеніи отрицалась самая простая истина, самое неизбѣжное приложеніе внутренней діалектики понятій. Основа, если она дѣйствительно основа чего-нибудь, должна *явить себя*, какъ основа своей продуктивной дѣятельности. А это значитъ—абсолютная основа *ставитъ себя*, какъ источникъ существующаго, иначе сказать, даетъ себѣ дѣйствительность, конкретное существованіе, какъ абсолютной и безконечной основѣ: она раскрывается какъ дѣйствительно сущая, а не только субъективно-мыслимая и возможная. Совершенно очевидно, что *основа* есть понятіе относительное: чтобы что-нибудь было *основою*, прежде всего необходимо, чтобы оно *было*.

Повторяю, это разсужденіе слишкомъ просто; можно даже сказать, что оно состоитъ изъ ряда сужденій, почти тавтологическихъ. И тѣмъ не менѣе въ отрицаніи истины, въ немъ содержащейся, самая суть нѣмецкаго идеализма. Абстракція всеобщей сущности, какъ чего-то непроявимаго, совершенно отвлеченнаго и тѣмъ не менѣе мощно господствующаго надъ явленіями вселенной, затуманиваетъ мысль самыхъ геніальныхъ его представителей. Исторія ихъ системъ пред-

ставляетъ картину непрерывной борьбы съ внутреннимъ противорѣчіемъ ихъ основанія,—борьбы, которая почти всегда кончается безсильнымъ паденіемъ предъ неумолимыми требованіями логики. Шеллингъ уже къ тридцати годамъ своей жизни началъ свой постепенный переходъ къ тому, что обыкновенно называютъ теософическимъ періодомъ его философіи. Съ Фихте случилось подобное же явленіе: отличіе второй его системы философіи, сравнительно съ первою, состоитъ въ признаніи внутренней реальности абсолютнаго начала, какъ таковаго. Одинъ Гегель уберегся отъ такого самоотреченія; но не зависитъ ли это отъ своеобразнаго разсудочнаго мистицизма, который всецѣло владѣлъ его умомъ и всегда заставлялъ его въ бытіи понятія видѣть высшій видъ реальности, и не сказалась ли внутренняя необходимость новыхъ путей для его философіи въ довольно быстромъ распредѣленіи его учениковъ между теологами съ одной стороны и матеріалистами съ другой?

Философія утверждаетъ реальность безусловнаго; но она утверждаетъ также и реальность конечнаго міра. Отказавшись отъ какой-нибудь изъ этихъ истинъ, она одинаково уничтожаетъ дѣйствительность, обращая ее въ немыслимую вещь. Но какъ возможенъ переходъ отъ одного понятія къ другому? Безъ сомнѣнія это одинъ изъ самыхъ трудныхъ вопросовъ во всей метафизикѣ, и въ доказательствахъ его неразрѣшимости всегда почерпались главныя возраженія противъ идеи о безусловномъ. Критика Гамильтона и

его единомышленниковъ въ значительной долѣ своей зиждется на томъ соображеніи, что абсолютное начало есть бытіе единое, замкнутое въ себѣ и безотносительное, слѣдовательно, оно не можетъ быть основою какой бы то ни было дѣйствительности, отъ него отличной. Но конечно не Гамильтонъ первый высказалъ такія мысли: онѣ выражались уже въ самую первобытную эпоху существованія философіи. Абсолютное есть сущность себѣ равная и единая, итакъ, никакая множественность немыслима: этотъ тезисъ настоятельно и съ тонкимъ остроуміемъ доказывала еще Элейская школа. Многіе аргументы Элейцевъ были очень скоро провозглашены явными софизмами, но дѣло отъ того впередъ подвинулось мало. Умозрительная трудность задачи оставалась во всей силѣ и ею отчасти объясняется тотъ фактъ, что греческая философія, даже въ самыхъ идеалистическихъ своихъ системахъ, не могла вполнѣ возвыситься надъ метафизическимъ дуализмомъ. Чтобы объяснить совмѣстное существованіе *единаго* и *многаго*, вынуждены были принимать отдѣльныя и независимыя субстанціи въ ихъ основѣ.

Тѣмъ не менѣе умозрѣніе не могло навсегда успокоиться на такомъ результатѣ. Метафизическій дуализмъ, въ какой бы формѣ онъ ни выражался, есть логическое противорѣчіе, возведенное въ основной фактъ бытія. Требовалось иное рѣшеніе вопроса, и первые его проблески находимъ еще въ древнемъ мірѣ въ наиболѣе глубокихъ діалогахъ Платона: „Парменидъ“ и „Софистъ“. Въ гораздо болѣе опредѣленную форму оно было облечено у цѣлаго ряда мыслителей новой

Европы. Самый нѣмецкій идеализмъ представляетъ только приведеніе этого рѣшенія къ односторонней крайности. Въ чемъ же оно состоитъ?

Абстрактное *единство* такъ же пусто и мертво, какъ и абстрактное *множество*. Абстрактное *единое* (т.-е. такая сущность, въ которой совсѣмъ нѣтъ никакого разнообразія), очевидно, ничѣмъ не раскрываетъ своего бытія ни внутри себя, ни внѣ себя, ибо въ немъ нѣтъ различій, а стало-быть оно ничѣмъ не отличается отъ полнаго ничтожества, отъ всецѣлаго отсутствія положительныхъ признаковъ. Точно также абстрактное множество (т.-е. такое, въ которомъ каждая единица существуетъ для себя и безусловно, не объединяясь съ другими въ чемъ-нибудь, высшемъ ея) есть только неопредѣленное умноженіе такихъ пустыхъ и мертвыхъ единыхъ. Итакъ, истины можно искать лишь въ живой связи *единаго* и *многаго*. Послѣдняя дается самымъ понятіемъ безусловнаго начала вещей: абсолютное, прежде всего, есть самоутвержденіе, т.-е. чистая дѣятельность; но самоутвержденіе предполагаетъ раздвоеніе, раскрытіе силы бытія въ рядѣ его моментовъ, которое безконечно, потому что абсолютное самоутвержденіе само безконечно. Слѣдовательно, истинно-сущее мыслимо лишь какъ единый, живой и дѣйствительный центръ дѣйствительно живого множества, какъ монада монадъ, какъ абсолютный организмъ. Такое пониманіе такъ же относится къ философіи абстрактнаго единства, какъ христіанское воззрѣніе на живую духовность Тріединаго Божества относится къ обще-языческимъ представленіямъ о темной безднѣ, о первобытномъ хаосѣ,

въ которомъ все слито и смѣшано, о томъ первомъ божествѣ, которое погружено и замкнуто въ себѣ, въ которомъ нѣтъ ни мысли, ни воли, ни движенія.

Мнѣ могутъ возразить (и такой взглядъ довольно распространенъ), что именно въ пониманіи безусловнаго, какъ единаго центра живого множества, и состоитъ настоящій пантеизмъ, что въ немъ неизбѣжно утверждается всецѣлая нераздѣльность Бога и міра, дѣлающая невозможнымъ ихъ обособленное существованіе; что въ немъ предполагается необходимое тождество жизни Божественной съ жизнью конечной природы, что въ такомъ воззрѣніи Богъ оказывается только элементомъ міра, хотя бы и основнымъ, только центромъ вселенной, безъ своей периферіи тотчасъ же обращающимся, въ мертвое и пустое единство, равное ничтожеству. Съ этой точки зрѣнія, нѣмецкіе идеалисты не были ли правы, отождествляя его съ отвлеченнымъ всеобщимъ?

Дѣйствительно, многіе именно такъ смотрятъ на это воззрѣніе; справедливо и то, что идеалистическая школа въ Германіи рѣшала задачу въ этомъ смыслѣ. Но мы уже знаемъ, въ какія противорѣчія впала она, благодаря такому выводу: въ немъ пропускается очень важное различіе, — различіе, безусловно обязательное для ума. Я напомню одинъ терминъ Спинозы, показывающій, что оно не было чуждо его мысли, хотя оно и затерялось въ его общей системѣ, какъ это произошло и со многими другими истинами, имъ высказанными. Я разумѣю бытіе вещей *sub specie aeternitatis* (подъ формою, подъ угломъ вѣчности). У Спинозы не разъ

прорывалось сознаніе, что именно такъ существуютъ вещи въ Богѣ. И въ самомъ дѣлѣ, таково единственное внутренно-сообразное воззрѣніе разума: безусловное есть вѣчное, предшествующее какимъ бы то ни было условіямъ и опредѣленіямъ времени, самоутвержденіе; если его понять существующимъ во времени, отъ его безусловности ничего не останется. Какъ я уже старался показать выше, въ такомъ случаѣ оно было бы несомнѣнно обусловлено ограниченностью каждаго мгновенія своего существованія, оно не было бы *causa sui* (самоутвержденіемъ), потому что основаніе его бытія лежало бы въ прошломъ, уже истекшемъ мгновеніи, т.-е. въ томъ, что уже *не есть оно*, чего *уже нѣтъ*. Вотъ почему безусловное, какъ таковое, мыслимо только сущимъ всецѣло *внѣ времени*. Вѣчное самоутвержденіе по существу безконечно, т.-е. оно полагаетъ себя, какъ безконечность актовъ, но эти акты такъ же вѣчны, какъ и оно само. *Вѣчное единое раскрывается въ вѣчномъ многомъ*, — въ этомъ непреходящая истина Платоновой идеологіи. Одно предполагаетъ другое, а потому они вѣчны безусловно, всецѣло возвышаясь надъ временными ограниченіями. Въ Богѣ изначала содержатся всѣ вещи, но въ идеальной завершенности и законченности своего бытія. Шеллингъ говоритъ: „Въ Богѣ вѣчно, безвременно, объединенное въ непрерывномъ настоящемъ, существуетъ то, что является въ границахъ условнаго бытія въ текущей смѣнѣ причинъ и слѣдствій, но что въ полнотѣ своей не можетъ быть исчерпано никакимъ временемъ, ни конечнымъ, ни безконечнымъ“.

„Въ Его всеединствѣ всякое начало современно концу, лучше сказать, въ немъ нѣтъ вообще ни конца, ни начала“ [1]).

Богъ есть жизнь, но жизнь безусловно вѣчная. Въ Немъ заключены всѣ вещи, но въ своемъ до-временномъ, идеальномъ единствѣ. Онъ вѣчно созерцаетъ въ Себѣ все существующее, но собранное въ единый, совершенный образъ, такъ-сказать, замкнутое въ одну нераздѣльную точку, какъ міръ вѣчныхъ идей. Можно ли такое воззрѣніе назвать пантеизмомъ? Оно признаетъ нераздѣльность Бога и міра, но лишь въ томъ смыслѣ, что Богъ не существуетъ безъ своего разума; во всякомъ другомъ, оно безспорно утверждаетъ трансцендентность Бога. Для этого міросозерцанія міръ измѣненій, міръ развивающійся передъ нами въ пространствѣ и времени, противоположенъ вѣчной области бытія абсолютнаго. Онъ не есть завершенная полнота, въ ней скрытая, онъ не первичный, а вторичный порядокъ вещей, міръ отблесковъ, а не первообразовъ. Онъ коренится въ первичномъ порядкѣ, потому что все въ немъ получаетъ свое начало, но онъ не равняется ему и несоизмѣримъ съ нимъ. Въ конечномъ мірѣ вещи являются въ своемъ актуальномъ различіи отъ вѣчнаго, въ своей внѣшности ему, а не въ своемъ внутреннемъ безусловномъ единствѣ; это тотъ же міръ первообразовъ, но въ который вступило начало самости и исключительнаго самоутвержденія, въ которомъ поэтому все раздѣлилось, распалось и раздвинулось.

---

[1]) Aphorismen zur Einl. in die Naturphil. 139. 141.

Въ такомъ взаимномъ противопоставленіи самая суть конечности.

Положительное во всѣхъ вещахъ есть сила Божія, ихъ утверждающая; въ этомъ смыслѣ, все существуетъ въ Богѣ (въ чемъ состоитъ истина имманентизма). Но индивидуальность отдѣльныхъ существъ выражается ихъ самостью, ограниченностью ихъ бытія, ихъ сравнительнымъ (по отношенію къ безконечному) ничтожествомъ. Какъ сказалъ бы Платонъ, они причастны природѣ *небытія* и въ этомъ смыслѣ противоположны реальному безусловному. Съ этой точки зрѣнія, разумъ долженъ утверждать трансцендентность Божества міру; онъ долженъ признать, что въ предположеніи творенія міра *изъ ничего* содержится глубокая философская идея; имманентизмъ и трансцендентизмъ не отрицаются взаимно, а представляютъ двѣ стороны одной и той же всеобъемлющей истины [1]).

Абсолютное начало вещей есть въ себѣ недѣлимый и для себя дѣйствительный творческій Разумъ: единственно въ этомъ заключается ясное умозрительное понятіе о личности Божества. Богъ есть монада монадъ, внутренно единая, духовная и живая сила всякой твари. Этимъ опредѣленіемъ уничтожаются представленія объ абсолютномъ, какъ о матеріальной субстанціи существующаго, распавшейся въ безчисленныхъ формахъ,

[1]) Односторонность и ложь абстрактнаго идеализма состоитъ въ томъ, что онъ не различаетъ вѣчнаго и временнаго бытія вещей или, по крайней мѣрѣ, старается не замѣчать этого различія; поэтому для него совершенно сливаются между собою конкретная жизнь Божества и исторія вселенной.

какъ о мертвомъ единствѣ, ко всему безразличномъ и равнодушномъ, наконецъ, какъ о всеобщемъ, потенціальномъ только, а не дѣйствительномъ, началѣ дѣйствительнаго. Въ первомъ представленіи коренится матеріализмъ, во второмъ—акосмизмъ, въ третьемъ—абстрактный идеализмъ въ его различныхъ видахъ. И разумъ, проникшій въ подлинныя послѣдствія этихъ рѣшеній міровой задачи, долженъ отъ нихъ отречься. Для философіи нѣтъ выбора: она или разъ навсегда откажется отъ идеи объ абсолютномъ (что невозможно), или она должна прійти къ *теизму*, какъ прочной и неизмѣнной истинѣ.

Этимъ уничтожается могущественное практическое основаніе, заставляющее въ мистицизмѣ видѣть единственное убѣжище отъ безотрадныхъ и разрушительныхъ выводовъ разума. Между отвлеченнымъ разумомъ и вѣрою нѣтъ естественнаго и неустранимаго противоборства въ содержаніи идей. Мистицизмъ, въ какой бы формѣ онъ ни являлся, не представляетъ собою единственно нормальный путь въ постиженіи высшихъ истинъ. Значитъ ли это, что мистицизмъ есть явленіе по существу своему ложное, выражающее лишь болѣзненное разногласіе мысли съ собственными требованіями? Такой приговоръ былъ бы одностороненъ и потому несправедливъ; въ полной мѣрѣ такой выводъ относится, какъ мы уже знаемъ, только къ той исключительной формѣ мистическаго умозрѣнія, которая высказываетъ безусловное и рѣшительное отрицаніе раціональныхъ объясненій міра, которая вѣру принципіально противополагаетъ разуму. Съ внутренними противорѣ-

чіями этой формы, которыя лежатъ въ ней неизбѣжно, мы уже познакомились, но ими не исчерпывается огромное значеніе мистицизма въ жизни человѣчества.

Раціонализмъ и мистицизмъ.

Всесторонняя оцѣнка отношеній между раціонализмомъ и мистицизмомъ представляетъ большія трудности между прочимъ потому, что слово *мистицизмъ* имѣетъ значеніе шаткое и колеблющееся. Мистиками называютъ мыслителей, которые вовсе уклоняются отъ отвлеченныхъ логическихъ построеній и считаютъ свои идеи за непосредственное и прямое вдохновеніе свыше (таковъ, напримѣръ, Яковъ Беме); но именемъ мистиковъ обозначаютъ и такихъ философовъ, выводы которыхъ отличаются характеромъ чисто-спекулятивнымъ, которые не только не отрицаютъ логическаго умозрѣнія, а напротивъ ознаменовали себя въ исторіи мысли созданіемъ наиболѣе отвлеченныхъ теорій существующаго, но которые тѣмъ не менѣе признаютъ ограниченность и несовершенство раціональнаго знанія (таковы неоплатоники). Наконецъ, къ числу мистиковъ относятъ нерѣдко мыслителей, чисто раціоналистическій строй ума у которыхъ не подлежитъ сомнѣнію, и которыхъ называютъ мистиками единственно за сходство ихъ идей съ воззрѣніями мистиковъ настоящихъ (таковъ, напримѣръ, Шеллингъ въ послѣдній періодъ его философскаго развитія, или Іоаннъ Скоттъ Эригена). Очевидно, только у перваго разряда мыслителей особенная природа мистическаго постиженія міра выражается во всей полнотѣ.

И именно у нихъ оно представляетъ очень трудную и сложную психологическую загадку, едва ли разрѣшимую современными средствами психологіи. По нашему личному глубокому убѣжденію, она будетъ объяснена тогда только, когда дѣйствительно будетъ понята невозможность отождествлять мышленіе съ воображеніемъ, къ чему склонность у современныхъ психологовъ замѣчается постоянно. При всемъ различіи современныхъ психологическихъ теорій разума, въ нихъ обыкновенно приходится наблюдать одну общую черту: стремленіе объяснять всѣ процессы мышленія изъ разнообразныхъ сочетаній представленій,—которыя воспроизводятъ отдѣльныя впечатлѣнія опыта,—совершаемыхъ подъ контролемъ вниманія. Частныя опытныя представленія, какъ матеріалъ, и вниманіе (какъ бы ни понимались его функція и природа), какъ то, что даетъ этому матеріалу форму,—вотъ все, на что подъ различными наименованіями указывается для объясненія умственныхъ операцій. И въ самомъ дѣлѣ, эти факторы прежде всего представляются нашему самонаблюденію. Но точно ли все ими покрывается? Мнѣ уже приходилось говорить о томъ, какъ трудно приложить разсматриваемую теорію къ понятіямъ, имѣющимъ сложное и абстрактное содержаніе, въ которыхъ со всею наглядностью обнаруживается несовпаденіе *образа*, возникающаго предъ умомъ въ моментъ нашей думы, и того, что дѣйствительно въ понятіи мыслится [1]). Въ такихъ слу-

[1]) По самому устройству нашихъ мыслительныхъ способностей какіе нибудь образы непремѣнно проносятся предъ нашимъ умствен-

чаяхъ съ полною осязательностью усматривается необходимость признать особое, нечувственное содержаніе умственныхъ концепцій. Его нельзя объяснить только сложнымъ воздѣйствіемъ вниманія на образы, воспроизводящіе опытъ; вниманіе есть сила сосредоточенія на томъ, что уже дано. Но можно ли видѣть простой продуктъ вниманія въ такихъ концепціяхъ, которымъ никакого образа не соотвѣтствуетъ и не можетъ соотвѣтствовать? Подробное разсмотрѣніе этого вопроса завлекло бы насъ слишкомъ далеко: здѣсь да позволено будетъ мнѣ высказать лишь предположеніе такой силы въ духѣ, которая порождаетъ въ умѣ нечувственныя идеи, какова бы ни была эта сила. За такое предположеніе по малой мѣрѣ говоритъ вѣроятность въ виду несомнѣнной недостаточности теоріи противоположной въ ея попыткахъ вывести и обосновать процессы ума. Приведу нѣкоторыя соображенія, которыя должны послужить не столько доказательствомъ, сколько поясненіемъ моей мысли.

Всякое творчество непремѣнно начинается съ безотчетныхъ идей. Безсознательное усмотрѣніе предшествуетъ сознательнымъ операціямъ. Это вѣрно

нымъ взоромъ при размышленіи даже о самыхъ отвлеченныхъ идеяхъ; но они тѣмъ менѣе символизируютъ и выражаютъ подлинное содержаніе нашей мысли, чѣмъ общѣе наши идеи. Чтобы убѣдиться въ этомъ, пускай попытается кто-нибудь сосредоточиться на тѣхъ образахъ и картинахъ, которые проходятъ въ его умѣ, когда онъ думаетъ о понятіяхъ истины, добра, безконечности. Онъ навѣрно будетъ пораженъ случайностью и безсвязностью своихъ фантазій. Скажетъ ли онъ, однако, что онъ, думая объ этихъ вещахъ, совсѣмъ ничего опредѣленнаго не думаетъ?

относительно всякой творческой дѣятельности человѣка; это вѣрно также относительно дѣйствій отвлеченнаго разсудка. Положимъ, намъ надо доказать какую-нибудь абстрактную истину: разсужденіе, къ такому доказательству ведущее, никогда не направляется случайно, внутренняя цѣлесообразность умственныхъ процессовъ въ этомъ случаѣ есть фактъ не подлежащій сомнѣнію, и безъ нея не было бы возможно никакое мышленіе. Начало всякой цѣпи доказательствъ подготовляетъ конецъ ея, и весь ходъ ихъ есть осуществленіе заранѣе поставленной задачи. Такое соотвѣтствіе всѣхъ частей разсужденія его общему составу мыслимо ли иначе, какъ при допущеніи, что прежде, чѣмъ оно облеклось въ отчетливыя формы, весь ходъ мысли сразу предсталъ нашему уму, предсталъ хотя бы въ формѣ смутной и безотчетной, въ видѣ замысла или невольной догадки? Только этимъ можно объяснить внезапность и какъ бы случайность научныхъ открытій, о которыхъ такъ много разсказываетъ исторія науки. Можно считать за общее правило: человѣкъ дѣятеленъ и самобытенъ въ выполненіи идей или замысловъ, которые предносятся его уму, но онъ пассивенъ въ ихъ первомъ воспріятіи.

Еще рѣзче этотъ законъ выражается въ *художественномъ творчествѣ*. Слово *вдохновеніе*, обыкновенно прилагаемое къ внутреннему состоянію художника, обозначаетъ реальный психическій фактъ. Художественные замыслы невольно, иногда съ болѣзненною принудительностью возникаютъ предъ сознаніемъ. И между тѣмъ каждое истинно-художественное про-

изведеніе во всѣхъ своихъ живыхъ, самыхъ неуловимыхъ подробностяхъ представляетъ только ихъ полное осуществленіе безъ единой лишней черты. Въ настоящемъ созданіи генія каждая часть одинаково внутренно необходима для дѣйствительнаго воплощенія смысла цѣлаго. То, въ чемъ коренится неразрывная связь всѣхъ частей его, называется *идеей* художественнаго произведенія. Что же такое эти замыслы или идеи, которыми опредѣляется задача художника? Состоятъ ли они изъ отвлеченныхъ предначертаній, сознанныхъ разсудкомъ? Дѣйствительный опытъ рѣшительно говоритъ противъ этого. Попытаемся передать идею любой музыкальной пьесы, и мы убѣдимся въ безсиліи человѣческаго языка, а, слѣдовательно, и способности отвлеченія, вполнѣ выразить что-либо подобное. А, между тѣмъ, такая идея существуетъ,—если бы ея не было, пьеса оказалась бы безсмысленнымъ наборомъ звуковъ. Самъ художникъ иногда всѣхъ менѣе способенъ разсказать идею того, что онъ создалъ; его формула, быть можетъ, явится самою несоотвѣтственною и странною; и все же на идеѣ, его одушевляющей, зиждется все его твореніе. Что же она такое? Есть ли это отдѣльная картина, стоящая предъ его воображеніемъ, или рядъ картинъ? Но опредѣленные образы рождаются уже послѣ возникновенія идеи и сообразно съ нею. Они постепенно создаются, сопоставляются и связываются, иногда съ великимъ трудомъ, и только тогда ее покрываютъ. Она не то и не другое,—не абстрактная мысль и не чувственный образъ; именно здѣсь мы достигаемъ того пункта духовной жизни, въ

которомъ съ наибольшею очевидностью сказывается неизбѣжность признать, что она не исчерпывается отвлеченнымъ разсудкомъ и чувственнымъ воображеніемъ: есть способность, высшая ихъ, и ее можно назвать *творческимъ разумомъ*; она возвышается надъ произволомъ личной мысли и открывается ей *невольно*. Въ этой способности источникъ всякаго творчества, и въ ней заключается основа генія.

По отношенію къ познавательнымъ силамъ человѣка, изъ этого слѣдуетъ ясный выводъ: разумъ не покрывается однимъ разсудкомъ. Во всемъ сознательный, методически идущій, все облекающій въ отчетливыя формулы, логическій разумъ развивается медленно и постепенно, и нѣтъ человѣка въ мірѣ, который дѣйствительно жилъ бы имъ однимъ. Разсудокъ или разумъ логическій только даетъ ясную, раздѣльную форму тому, что возникло въ другой, таинственной и смутной, почти убѣгающей отъ сознанія области. Творческій разумъ есть способность замысловъ по преимуществу; разсудокъ переводитъ темныя идеи разума творческаго на языкъ ясныхъ, рѣзко очерченныхъ понятій; въ этомъ смыслѣ онъ выше послѣдняго. Но непосредственный творческій умъ богаче содержаніемъ: его идеи невыразимы въ своей полнотѣ и жизненности,—онъ чуетъ истину и тамъ, гдѣ она не можетъ быть уловлена въ формулу,—въ этомъ его изначальная, непобѣдимая сила. Его идей часто нельзя высказать словомъ, не исказивъ и не опустошивъ ихъ,—на нихъ можно только намекнуть въ символѣ или художественномъ образѣ.

Философія, какъ и всякое другое знаніе, въ которомъ выражается творчество человѣческой мысли, почерпаетъ свое содержаніе изъ идей безотчетныхъ. Сливающіяся и темныя въ началѣ (какъ и чувственныя представленія внѣшняго опыта), онѣ потомъ облекаются въ отчетливыя понятія подъ воздѣйствіемъ разсудка. Но нерѣдко онѣ остаются въ своемъ неясномъ, слитномъ или, по крайней мѣрѣ, разсудочно не оформленномъ видѣ. Философскій геній, какъ и геній художественный, прежде всего состоитъ въ богатствѣ и оригинальности идей. Разсудокъ—только формальная способность, которая можетъ не совпадать и не идти рядомъ съ силою идеальнаго творчества. Кромѣ того, идеи, чѣмъ онѣ жизненнѣе и содержательнѣе, тѣмъ труднѣе поддаются разсудочному выраженію. Отсюда несоотвѣтствіе выраженія и подлиннаго содержанія міровоззрѣній, которое часто наблюдается у философовъ; отсюда даже формальныя противорѣчія, иногда очень многочисленныя въ отдѣльныхъ философскихъ системахъ [1]). Тогда, когда несоотвѣтствіе идей и раціональныхъ средствъ достигаетъ до предѣла полной невозможности отвлеченно-логическаго изложенія первыхъ, является мистикъ въ строгомъ и настоящемъ смыслѣ этого слова. Такая невозможность можетъ зависѣть отъ разныхъ причинъ: иногда просто отъ слабости и малаго упражненія формальныхъ способностей, иногда отъ глубины идей, которыя не находятъ отвѣта въ выработанныхъ эпохою раціональныхъ

[1]) Философія Шопенгауэра можетъ служить типическимъ образцомъ системъ послѣдняго рода.

понятіяхъ. Невольный антагонизмъ разсудка и ума (въ спеціальномъ значеніи творческаго источника идей), отчасти всегда существующій, нерѣдко побуждаетъ выражать идеи въ фантастическихъ образахъ, неясныхъ и безотчетныхъ, какъ сами идеи. Въ такихъ системахъ глубокое перемежается съ болѣзненно-страннымъ, философскій геній проявляется въ нихъ въ своей непосредственности и безсознательности. Творенія такихъ философовъ можно сравнить съ дѣвственнымъ лѣсомъ, въ которомъ творческая сила природы сказывается во всемъ своемъ могуществѣ и въ то же время въ своей поразительной безпорядочности. Философы-мистики не движутъ сами умственными теченіями эпохъ: этому мѣшаетъ ихъ прихотливая субъективность, ихъ неумѣнье дать устойчивый и ясный обликъ собственнымъ мыслямъ. Но въ ихъ судьбѣ отражается мощь генія: обыкновенно они возвышаются цѣлою головою надъ односторонностью и поверхностнымъ резонерствомъ современныхъ имъ философовъ по профессіи, и вліяніе ихъ сохраняется на цѣлые вѣка. Поучительное зрѣлище въ этомъ случаѣ представляетъ участь Якова Беме: полуграмотный сапожникъ, иногда самъ плохо понимавшій то, что онъ написалъ подъ наитіемъ вдохновенія, онъ сдѣлался, болѣе чѣмъ черезъ полтора столѣтія послѣ смерти, наставникомъ знаменитыхъ философовъ, которые доходили иногда до рабскаго усвоенія его идей.

Понятно, что въ тѣхъ случаяхъ, когда сила непосредственнаго творчества соединялась съ полною сознательностью, съ яснымъ и собою владѣющимъ мышле-

ніемъ, возникали міровыя по своему историческому значенію системы. Можно сказать болѣе: каждый выдающійся мыслитель, высказавшій идеи дѣйствительно оригинальныя, бываетъ мистикомъ въ томъ смыслѣ, что въ его міросозерцаніи непремѣнно присутствуетъ нѣчто, не покрываемое ясно выраженными опредѣленіями, нѣчто по преимуществу индивидуальное и недоступное для тѣхъ его послѣдователей, которые держатся буквы его произведеній,—то, что для него лично примиряетъ и сглаживаетъ противорѣчія, которыя нерѣдко представляются очевидными и неразрѣшимыми для непосвященныхъ. Напротивъ, философъ, совсѣмъ лишенный того, что можно назвать спекулятивнымъ мистицизмомъ, рѣдко способенъ создать что-нибудь прочное и своеобразное въ области умозрительныхъ построеній. Какъ бы ни была велика формальная отчетливость его выводовъ, она не выкупитъ односторонности и бѣдности основныхъ идей. Есть одно міросозерцаніе, почти безусловно чуждое всякому мистическому элементу *въ этомъ смыслѣ*, (что не мѣшаетъ ему быть однимъ изъ выраженій философіи вѣры въ другихъ отношеніяхъ), — это матеріализмъ; и мы знаемъ уже, что въ немъ разсудокъ влечется за внѣшнею чувственностью и что за видимою логичностью и строгостью мысли въ немъ скрываются глубокія несообразности, которыхъ не замѣчаетъ, по крайней мѣрѣ, старается не замѣчать умъ, всецѣло погруженный въ чувственные образы и другого источника идей не знающій. Мистицизмъ, съ этой точки зрѣнія, есть *внутренній идеализмъ духа*, безъ

котораго нѣтъ творчества въ истинномъ значеніи этого слова.

Но такой субъективный мистицизмъ представляетъ безотчетное въ насъ, темную и безсознательную сферу нашей души,—въ этомъ его неизбѣжная ограниченность. Высшая форма философіи получается тогда, когда идеи творческаго разума, въ насъ дѣйствующаго, выливаются въ ясныхъ, отчетливыхъ, съ внутреннею очевидностью связанныхъ между собою понятіяхъ разсудка. Подобно тому, какъ художникомъ мы назовемъ не того, кто только обладаетъ творческими замыслами, а того, кто умѣетъ ихъ дѣлать прозрачными и для всѣхъ наглядными въ своихъ созданіяхъ, — точно такъ же истинный философъ не тотъ, кто грезитъ объ истинѣ и высказываетъ ее въ прихотливыхъ, случайныхъ, субъективныхъ, иногда даже грубыхъ и нелѣпыхъ образахъ, не выступая изъ предѣловъ мечты, а тотъ, кто раскрываетъ ее въ ея всеобщности и необходимости, кто, показывая ее, ее доказываетъ въ то же самое время. Мистикъ угадываетъ истину, — философъ долженъ заставить знать ее. У перваго безотчетное остается безотчетнымъ и стремится найти себѣ форму въ воображеніи, по невольной склонности ума всему подыскивать осязательные символы, изъ чего возникаетъ незаконная смѣсь разума, фантазіи и разсудка, характеризующая чисто мистическія системы, — у второго безсознательное должно стать сознательнымъ, темное—выйти на свѣтъ.

Нашъ выводъ должно распространить на отношенія разума сознательнаго (т.-е. философіи) къ *вѣрѣ вообще*.

До сихъ поръ мы имѣли въ виду только *философію вѣры*, и наша оцѣнка ея была отрицательная; вопросъ не рѣшается такъ легко, когда онъ ставится о самой вѣрѣ. То, что мы называемъ естественными вѣрованіями человѣческой души, есть самою природою порождаемый запасъ идей, который невольно развивается въ каждомъ индивидуальномъ сознаніи и составляетъ его жизненную основу. Разумъ сознательный часто приходитъ въ столкновеніе съ разумомъ безотчетнымъ, и между ними происходитъ борьба, нерѣдко замѣчаемая въ исторіи философіи. Но такой антагонизмъ не есть явленіе нормальное; онъ представляетъ собою духовную болѣзнь, онъ доказываетъ, что въ мысли разверзлась бездна между ея даннымъ содержаніемъ и подлиннымъ источникомъ этого содержанія; онъ лишаетъ невольныя вѣрованія ихъ природной силы, совсѣмъ оттѣсняя ихъ въ область темной безсознательности и объявляя ихъ ложными и неразумными, — съ другой стороны, онъ порождаетъ ученія, неспособныя стать на мѣсто непосредственныхъ убѣжденій ума, удовлетворяющія только односторонне-направленный разсудокъ, безпомощныя въ своей исключительности, носящія смерть въ самомъ своемъ корнѣ. Можно сказать рѣшительно: или духъ человѣческій самымъ устройствомъ своимъ осужденъ на вѣчный разладъ съ собою, на мучительныя и безысходныя блужданія, или должно наступить время, когда разумъ сознательный, возвысившись надъ ложью одностороннихъ воззрѣній, ясно восприметъ истину въ жизненной полнотѣ ея содержанія и отчетливо выскажетъ то, чего смутно чаетъ

вѣчно дѣятельная въ насъ темная творческая сила. И тогда философія и вѣра, будутъ праздновать великій день своего окончательнаго примиренія.

До тѣхъ же поръ разумъ и вѣра, выводы логическаго знанія и непосредственныя откровенія души,—иначе сказать, разумъ рефлективный и разумъ творческій—не могутъ быть уничтожены одинъ во имя другого; всякія старанія въ этомъ направленіи останутся всегда безплодными; въ попыткахъ осуществить подобное уничтоженіе главная ложь и односторонняго мистицизма, и односторонняго раціонализма. Разумъ и вѣра должны развиваться рядомъ, въ полной независимости другъ отъ друга, потому что ихъ двигатели различны. Ихъ окончательная цѣль,—послѣдняя задача, поставленная самымъ ихъ существомъ, состоитъ въ ихъ гармоническомъ примиреніи. Но это примиреніе прежде всего должно быть свободнымъ, съ полнымъ сохраненіемъ взаимной независимости обѣихъ сферъ. Онѣ должны идти къ этой цѣли, каждая своимъ особеннымъ путемъ, ничего другой не предписывая. Философія жестоко погрѣшитъ противъ своей истинной сущности, если она поставитъ это примиреніе своею задачею ранѣе, чѣмъ оно сдѣлалось неизбѣжнымъ слѣдствіемъ свободно усвоенныхъ ею идей. Философія, во что бы то ни стало желающая быть заодно съ господствующими вѣрованіями, хотя бы въ ея собственномъ идеальномъ содержаніи не было къ тому ровно никакихъ основаній, становится лицемѣрною или, по крайней мѣрѣ, тенденціозною, потому что она заботится не объ органическомъ развитіи ею признанной истины, а объ ея прилаживаніи къ чему-

то извнѣ и насильственно данному. Такая преждевременная заботливость компрометтируетъ и философію, и религію одинаково. Примирительныя стремленія Гегеля не могли все-таки скрыть глубоко антирелигіознаго характера его системы, такъ рѣзко потомъ сказавшагося въ Фейербахѣ и Штраусѣ, а между тѣмъ они внесли въ его изложеніе искусственность и темноту и въ то же время поставили въ трудное и комическое положеніе оффиціальныхъ защитниковъ ортодоксальной истины, захотѣвшихъ именно философію Гегеля обратить въ опору богословія. Не менѣе плохую услугу философіи и церкви оказали схоластики, когда, сдѣлавъ своимъ высшимъ авторитетомъ Аристотеля, они начали искать разумнаго оправданія церковныхъ догматовъ у этого мыслителя, съ которымъ немногіе могутъ сравняться по слабости религіознаго чувства. Истина разума и вѣры одна, потому что не можетъ быть двухъ истинъ, другъ друга отрицающихъ, но трудно сказать съ увѣренностью, скоро ли наступитъ то время, когда единая истина всецѣло явится, какъ единая, человѣческому сознанію.

Философія и Откровеніе.

Въ наше время философскаго безсилія и шаткости религіозныхъ вѣрованій, можетъ быть, чаще, чѣмъ прежде, высказывается мысль, раздѣляемая даже нѣкоторыми философами, о полной неспособности разума придти къ чему-нибудь твердому и о необходимости сверхъестественнаго источника для истиннаго познанія. Утверждаютъ, что существуетъ только одинъ

выходъ для сомнѣвающейся мысли: обратиться къ Божественному слову Откровенія, ибо въ немъ лишь можно найти прочную, всегда вѣрную почву философской истины; безъ него, напротивъ, она недостижима совершенно, и философія является только орудіемъ разрушенія.

Такое убѣжденіе безспорно представляетъ только видоизмѣненную форму обыкновенной проповѣди философовъ непосредственной вѣры или чувства. Впрочемъ, къ ней едва ли не въ большей еще степени относится замѣчаніе, которое можно сдѣлать о философіи вѣры вообще: подъ видомъ установленія на неизмѣнно-твердомъ основаніи философія въ сущности совсѣмъ отрицается. Философія есть *знаніе* (а не *чаяніе* и не непосредственное воспріятіе чувствомъ) истины,—знаніе ясное и разумное; она есть разумное пониманіе дѣйствительно-сущаго въ подлинныхъ основахъ его бытія. Такое пониманіе предполагаетъ свободное построеніе выводовъ изъ свободно принятыхъ (по внутренней очевидности) посылокъ. Эти посылки не могутъ быть даны извнѣ. При той точкѣ зрѣнія, что основныя истины бытія Божія, міротворенія, безсмертія души почерпаются только изъ ученія церкви, и разумъ не въ силахъ постичь и оправдать ихъ, могутъ получиться очень назидательныя разсужденія, но то будетъ уже не философія, а прикладное богословіе. Меня очень дурно поймутъ, если подумаютъ, что я хочу этимъ сказать, будто философъ поэтому непремѣнно долженъ быть невѣрующимъ человѣкомъ. Я полагаю только, что философъ долженъ тщательно разли-

чать между тѣмъ, что онъ понимаетъ, и тѣмъ, во что онъ вѣритъ. Всякій философъ обязанъ помнить, что онъ философъ лишь до той минуты, пока онъ усвоиваетъ истины по ихъ разумной очевидности.

Изъ этого никакъ не слѣдуетъ, что философія можетъ развиваться внѣ всякой связи съ религіозными идеями или вообще внѣ связи съ міросозерцаніемъ, господствующимъ въ данную эпоху. Напротивъ, исторія философіи подтверждаетъ существованіе такой связи даже въ тѣхъ случаяхъ, когда отдѣльные мыслители, повидимому, во всемъ идутъ въ разрѣзъ съ общепринятыми взглядами. Въ ней въ значительной степени коренится то единство духа и тона, которое сказывается въ самыхъ разнообразныхъ воззрѣніяхъ, если они возникли въ одинъ и тотъ же періодъ философскаго развитія. Ни одинъ умъ не можетъ себя опустошить отъ впечатлѣній, въ которыхъ онъ воспитался, не можетъ изъ себя сдѣлать безсодержательную машину для размышленій. Никакія усилія въ этомъ направленіи не поведутъ къ успѣшнымъ послѣдствіямъ. Вотъ почему существуетъ философія христіанская, какъ существуетъ языческая, существуетъ философія западная и восточная. Отвлеченная мысль всегда отвѣчаетъ на тѣ запросы, которые ей поставила жизнь; она переводитъ въ отчетливыя понятія идеи, уже заложенныя въ сознаніи. Но ея первая и главная задача въ томъ, чтобы обратить въ совокупность ясныхъ, внутренно-связанныхъ познаній то, что обыденному уму является въ формѣ безотчетныхъ предположеній. Поэтому съ самаго начала она должна отвлечься отъ

всего безотчетнаго. Идеальное непосредственное творчество этимъ не будетъ уничтожено; оно останется подлиннымъ психологическимъ двигателемъ мысли, но оно пріобрѣтетъ ясную, сознанную логическую форму. Декартово сомнѣніе (въ смыслѣ отвлеченія отъ всего предвзятаго, внутренно не оправданнаго) есть единственно-нормальная точка исхода для философскаго мышленія. Философъ можетъ имѣть убѣжденія, какія ему угодно; но въ своихъ философскихъ построеніяхъ онъ обязанъ идти такъ, какъ будто бы онъ не имѣлъ ихъ, пока они не получатъ вида раціональныхъ истинъ. Философъ долженъ говорить отъ разума къ разуму; въ противномъ случаѣ его выводы будутъ случайною игрою фантазіи. Въ этомъ единственный методъ философіи, и отказавшись отъ него, она перестаетъ быть тѣмъ, что она есть.

Нужна ли однако философія, когда Откровеніе дано человѣчеству? Это вопросъ совсѣмъ другого рода, и онъ рѣшается, кажется мнѣ, тѣмъ простымъ фактомъ, что философія существуетъ. Враги философіи, проповѣдующіе удаленіе отъ нея и равнодушіе къ ней во имя благочестія, едва ли не измѣнятъ своего взгляда, если серьёзно подумаютъ надъ тѣмъ, что ни одна ересь въ мірѣ не отдѣляла отъ церкви столько членовъ и не потрясала ея такъ внутренно, какъ односторонняя антирелигіозная философія. Въ этомъ лучшее мѣрило того могущества, которое принадлежитъ философской мысли. Что бы сказали мы о христіанинѣ, который ради чистоты вѣры сталъ бы требовать полнаго уклоненія отъ рѣшенія вопросовъ, возбужден-

ныхъ еретиками? Силѣ надо противопоставлять силу; вредныя послѣдствія философіи ложной могутъ быть уничтожены только въ истинной философіи.

По нашему глубокому убѣжденію, наступитъ время, когда разладъ мысли и жизни, противоборство философіи и вѣры (достигшее своего высшаго выраженія въ господствующихъ нынѣ системахъ иллюзіонистическаго скептицизма и механическаго матеріализма) будутъ поняты въ своей внутренней неправдѣ и когда наконецъ исцѣлятся раны, нанесенныя поступательнымъ развитіемъ цѣлаго ряда поколѣній. Въ какой формѣ совершится такое примиреніе? Во всякомъ случаѣ ни въ одной изъ тѣхъ, которыя до сихъ поръ предлагались: ни чрезъ пожертвованіе разумомъ непосредственной вѣрѣ (ибо въ немъ противоборство не устраняется, а навѣки узаконяется), ни, наоборотъ, чрезъ превращеніе жизненныхъ истинъ вѣры въ аллегорію мертвыхъ абстракцій (какъ то выходило въ теоріи религіи Гегеля), ни, наконецъ, чрезъ теософическія попытки все содержаніе откровенной вѣры во всѣхъ его конкретныхъ подробностяхъ обратить въ выводы спекулятивнаго мышленія. Именно теософіи [1]) особенно часто приписывалась роль окончательной завершительницы примиренія. Но она еще никогда ея не выполнила съ успѣхомъ и по самому существу своему не можетъ выполнить. Не говоря уже о поразительной фанта-

[1]) Я употребляю терминъ *теософія* въ томъ смыслѣ, какой онъ имѣлъ у философовъ первой половины прошлаго столѣтія, а не въ томъ значеніи, какое онъ получилъ у современныхъ послѣдователей г-жи Бловатской.

стичности отдѣльныхъ теософическихъ построеній, которую пожалуй можно было бы объяснить личными особенностями ихъ авторовъ, теософія глубоко грѣшитъ въ основномъ пониманіи своей задачи: несмотря на свою противоположность чисто-логическимъ системамъ философіи, она, подобно имъ, обыкновенно игнорируетъ различіе логической и творческой необходимости въ вещахъ [1]). Не только всю дѣйствительность Откровенія, но и всю дѣйствительность историческаго развитія природы и человѣка большая часть теософовъ старается представить, какъ логически-необходимый [2]) процессъ раскрытія силъ или потенцій, заключенныхъ въ абсолютномъ началѣ. Практическимъ послѣдствіемъ такой точки зрѣнія является натянутость и произвольность логическихъ переходовъ,—недостатки, вообще всегда замѣчаемые при попыткахъ діалектическаго построенія, существующаго въ его конкретномъ цѣломъ. Христіанскаго сознанія подобныя системы, конечно, не могутъ удовлетворить, и зависитъ это не столько отъ ихъ уклоненія отъ ученія церкви въ рѣшеніи отдѣльныхъ вопросовъ, сколько отъ общаго несоотвѣтствія ихъ міросозерцанія истинному духу христіанства.

Необходимость вещей, не та, которая сказывается въ роковомъ тождествѣ и различіи абстрактныхъ поня-

[1]) Этотъ фактъ отчасти объясняется тѣмъ, что строго-спекулятивная теософія развилась въ связи съ нѣмецкимъ идеализмомъ.

[2]) За исключеніемъ очень немногихъ критическихъ моментовъ мірового бытія, которые разсматриваются, какъ акты абсолютной свободы (не всегда, впрочемъ, послѣдовательно).

тій, а необходимость творческая, т.-е. совпадающая съ свободою. Философія стремится быть системою органически-связанныхъ понятій, поэтому ей неизбѣжно доступна только раціональная сторона дѣйствительности, хотя она постоянно должна сохранять сознаніе единства этой стороны съ другою, ирраціональною стороною существующаго и должна ставить себѣ неизмѣнною цѣлью возможно отчетливое усвоеніе этой послѣдней. Но философія все же не въ состояніи осуществить эту задачу до конца и всегда останется при общемъ и отвлеченномъ знаніи сущаго. Конкретная послѣдовательность явленій міра находится внѣ ея безусловныхъ утвержденій, она можетъ лишь обсуждать большую или меньшую философскую вѣроятность отдѣльныхъ фактовъ и тѣмъ доставляетъ критическое мѣрило для цѣлостнаго построенія реальности. Въ этомъ необходимая ограниченность ея содержанія сравнительно съ всеобъемлющимъ и конкретнымъ міросозерцаніемъ религіи. Сфера философіи никогда не покроетъ сферы религіозной; то, что въ ней заключается, всегда будетъ сравнительно бѣднымъ и абстрактнымъ, и оттого философія никогда мѣста религіи не займетъ. Но въ своихъ границахъ она должна сама себѣ предписывать законы.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Теперь еще разъ пересмотримъ путь, пройденный нами. Наше изслѣдованіе есть отвѣтъ на первый вопросъ, поставленный нами во введеніи къ нашему труду: *Что такое метафизика? Гдѣ начинается ея область? Отъ рѣшенія какихъ вопросовъ должны мы совершенно и навсегда отказаться, отрицая возможность ея?* Чтобы выдѣлить сферу этихъ особенныхъ вопросовъ, мы разсмотрѣли то, что можетъ дать положительное знаніе, предоставленное само себѣ, не допускающее въ свое содержаніе никакихъ метафизическихъ предположеній. При этомъ знаніе положительное мы опредѣлили, какъ знаніе *индуктивное*, т.-е. такое, которое считаетъ индукцію кореннымъ методомъ всѣхъ достовѣрныхъ пріобрѣтеній науки. И мы пришли къ слѣдующему выводу: индуктивныя обобщенія имѣютъ дѣло только съ явленіями; но явленія, если строго установить смыслъ этого термина, въ данномъ случаѣ могутъ обозначать только состоянія нашей души; слѣдовательно, для индуктивной философіи все, что не есть состояніе наблюдающаго духа, и не познаваемо и не содержитъ никакой истины. Во всей послѣдовательности проведенная, она можетъ признать только одну дѣйствительность — измѣненія нашей души, а также приблизительныя обобщенія ихъ послѣдовательности и сосуществованія.

Но несомнѣнно наши представленія о дѣйствительно существующемъ не ограничиваются и не могутъ ограничиться этою весьма тѣсною сферою чисто субъективныхъ состояній познающаго духа. Мы всѣ увѣрены, что мы не одни существуемъ на свѣтѣ, что, кромѣ насъ, есть еще другія существа, что насъ окружаетъ безконечно разнообразный міръ, по отношенію къ которому мы составляемъ очень малую часть безграничнаго цѣлаго. Важны не подробности нашихъ понятій о себѣ, о мірѣ и о томъ, что его наполняетъ. Дѣло въ томъ, что *какія-нибудь* представленія объ этихъ вещахъ имѣетъ каждый здоровый человѣкъ и не можетъ освободиться отъ необходимости имѣть ихъ. Откуда же мы ихъ должны получать, если чистый опытъ не въ силахъ ихъ доставить?

Очевидно, возможно только двоякое предположеніе: мы пріобрѣтаемъ ихъ или путемъ возвышающагося надъ опытомъ умозрѣнія, т.-е. въ *раціональной онтологіи*, или чрезъ усвоеніе сверхъопытныхъ основъ бытія въ актѣ непосредственнаго усмотрѣнія ихъ, т.-е. чрезъ *вѣру*. Мы подробно разсмотрѣли этотъ второй изъ мыслимыхъ случаевъ. Непосредственная вѣра можетъ сама принять двоякую форму: она можетъ быть обращена исключительно на внѣшнюю реальность и на предметы внѣшняго опыта,—тогда является матеріализмъ; она можетъ имѣть болѣе широкій смыслъ непосредственнаго усмотрѣнія подлинныхъ началъ всякаго бытія,—и внѣшняго, и внутренняго. Мы подвергли тщательному анализу оба вида философіи вѣры и пришли къ тому заключенію, что они не оправдываютъ своихъ притязаній, потому что идеи ихъ смутны и произвольны, потому что отказываясь отъ умозрѣнія въ принципѣ, они постоянно исходятъ отъ него въ дѣйствительности, потому что, въ ученіяхъ, къ нимъ принадлежащихъ, мнимая независимость отъ разума оказывается простымъ предлогомъ вносить непослѣдовательность и неясность въ развитіе идей, чисто логическихъ по своему содержанію.

Итакъ, искать философской истины можно только въ умозрѣніи, но понимаемомъ не въ одностороннерраціоналистическомъ смыслѣ, а въ смыслѣ жизненномъ и конкретномъ. Необходимость послѣдняго показала наша критика пантеизма. Эта критика была нужна, чтобы обозначить подлинные признаки такой умозрительной философіи, которая одна можетъ питать надежду на плодотворный успѣхъ.

Теперь мы можемъ дать опредѣленіе умозрительной философіи въ ея собственной независимой области, иначе—умозрительной онтологіи или метафизики. Наиболѣе соотвѣтственное опредѣленіе умозрительной философіи, какъ мнѣ кажется, будетъ такое: *она есть знаніе дѣйствительной природы вещей, въ ихъ независимой реальности и въ ихъ внутреннихъ отношеніяхъ и связи*; другими словами,—*она есть знаніе вещей въ ихъ истинѣ,—т.-е. не такими, какими онѣ являются нашему ограниченному чувству, возбуждая его различныя состоянія, а каковы онѣ на самомъ дѣлѣ, въ своей внутренней сути.* Но если мы поняли изучаемую дѣйствительность въ самой глубинѣ ея внутренняго существа, мы тѣмъ самымъ узнали (по крайней

мѣрѣ въ общихъ чертахъ), что изъ нея должно послѣдовать въ будущемъ, чего отъ нея можно ждать. Сообразно съ этимъ опредѣленіе умозрительной философіи возможно измѣнить такъ: *она есть знаніе дѣйствительныхъ вещей въ ихъ началахъ и конечномъ назначеніи*; или упрощая нашу формулу, скажемъ коротко: *умозрительная философія есть знаніе дѣйствительнаго міра* въ его общихъ свойствахъ. Для поясненія послѣдней оговорки напомню то, что мною было уже указано въ концѣ первой главы предлагаемаго сочиненія: хотя не всякое знаніе дѣйствительности пріобрѣтается путемъ умозрѣнія (конкретныя свойства вещей въ ихъ многообразной индивидуальности даются только опытомъ), тѣмъ не менѣе опытъ тогда только получаетъ значеніе источника дѣйствительныхъ познаній, когда его субъективныя показанія сопоставляются съ понятіями умозрительными [1]).

Чего же мы достигли до сихъ поръ? Особенная область умозрительныхъ задачъ установлена; но обоснована ли нами *объективная возможность* метафизической философіи? Послѣдняго вопроса мы еще не касались во всемъ его объемѣ и его великихъ трудностяхъ. Я старался лишь показать *субъективную необходимость* метафизики для человѣческаго разума, — немыслимость дѣйствительной науки, достойной этого имени, безъ умозрительныхъ истинъ. Вопросъ,—возможна ли метафизика, какъ достовѣрное основаніе всеобъемлющей науки,—сохраняетъ пока для насъ всю свою силу. Ему будетъ посвящена вторая часть нашего труда, которая должна ввести насъ въ наиболѣе темные отдѣлы психологіи. Онъ не можетъ быть разрѣшенъ безъ всесторонняго обсужденія природы разума и важнѣйшаго закона разума — *закона причинности*. Анализъ этого закона и составитъ главное содержаніе второй части.

[1]) Употребляя простой примѣръ,—мы тогда только можемъ сказать съ достовѣрностью, что видимый нами предметъ *дѣйствительно* находится *внѣ* насъ, когда знаемъ, что существуетъ объективное пространство, содержащее въ себѣ всѣ матеріальныя вещи.

Въ предшествующихъ главахъ мы имѣли дѣло съ доказательствомъ истины очень простой и тѣмъ не менѣе очень часто забываемой и пренебрегаемой: умъ человѣческій—прирожденный метафизикъ; метафизическія понятія встрѣчаютъ насъ вездѣ; они вплетаются невольно и неустранимо въ самыя обыденныя наши сужденія; они господствуютъ даже тамъ, гдѣ противъ метафизики горячо вооружаются и считаютъ себя навсегда свободными отъ нея и возвысившимися надъ нею. Непознаваемыя *причины, сущности, вещи въ себѣ* скептиковъ—идеи, очевидно, метафизическія; онѣ только бѣднѣе и несообразнѣе другихъ метафизическихъ предположеній. Откиньте совсѣмъ и безъ остатка всѣ какія бы то ни было умозрительныя понятія, и вы повергнете умъ въ состояніе такого опустошенія, такого безмысленнаго одиночества, котораго онъ не вынесетъ, если только съ дѣйствительною серьезностью станетъ удерживаться на этой точкѣ зрѣнія.

Не странное ли самообольщеніе: въ каждомъ изъ насъ, къ какимъ бы философскимъ или религіознымъ партіямъ мы ни принадлежали,—цѣлый міръ метафизи-

ческихъ предположеній, а мы вдругъ рѣшились торжествовать окончательное освобожденіе отъ нихъ! Зачѣмъ не называть вещи ихъ именами? Если наше міросозерцаніе слагается изъ опыта съ одной стороны, изъ умозрительныхъ идей—съ другой, отчего я признаюсь только въ первомъ, и идеи послѣдняго рода буду вводить лишь для того, чтобы потомъ немедленно ихъ спрятать? Желательно ли увѣковѣчивать такую контрабанду разума? Не лучше ли сознать фактъ, постараться объяснить и оправдать его и не играть въ жмурки съ собою? Всякая безсознательность въ научной сферѣ ведетъ только къ смѣшенію понятій, неясности и лжи. Если весьма обширная часть нашихъ представленій приходится на долю метафизики, надо чистосердечно примириться съ этимъ и однажды навсегда разграничить ее съ тѣмъ, что къ ней не относится. Лишь тогда исчезнутъ умозрительныя теоріи, которыя тѣмъ только и сильны, что убѣгаютъ отъ умозрительной критики, и не будутъ выдаваться за индуктивныя обобщенія изъ опыта такія истины, которыя по всему существу своему не могутъ быть результатомъ эмпирической индукціи. И тогда, должно надѣяться, прекратится нынѣ царящая философская безурядица, дозволяющая воззрѣніямъ, давно пережитымъ, появляться опять подъ новыми названіями и при совершенно ложномъ освѣщеніи своего происхожденія,—допускающая въ то же время традиціонное существованіе системъ, нерѣдко сохранившихъ отъ лучшаго прошлаго только мудреныя слова, при полномъ равнодушіи къ ихъ дѣйствительному смыслу. Сфера во-

просовъ философскихъ очень трудна и очень важна по своему содержанію. Она не менѣе другихъ спеціальныхъ областей знанія нуждается въ ясномъ пониманіи ея задачъ, въ научномъ порядкѣ и правильности ея изслѣдованій.

Вотъ убѣжденіе, которое руководило мною въ моихъ доказательствахъ необходимости раціональной метафизики. Многія мысли, мною высказанныя, вѣроятно покажутся не новыми и уже извѣстными. Безъ этого едва ли можно было обойтись: отношеніе опыта и разума, достоинства и недостатки внушеній непосредственнаго чувства—все это не такіе вопросы, на которые философія могла бы смотрѣть безучастно, и они всегда стояли предъ философскою мыслью. Но если они доселѣ вызываютъ рѣшенія, самыя противоположныя, если касающіяся ихъ истины, повидимому наиболѣе простыя и очевидныя, и теперь очень часто игнорируются,—въ этомъ лучшее доказательство тому, что они далеко еще не исчерпаны, и что попытки ихъ уяснить и точно опредѣлить еще должны имѣть мѣсто въ философской литературѣ.

ВЪ КОНТОРѢ РЕДАКЦІИ ЖУРНАЛА

„ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ И ПСИХОЛОГІИ“

продаются „Труды Московскаго Психологическаго Общества“:

Выпускъ II. **Иммануилъ Кантъ.** Пролегомены ко всякой будущей метафизикѣ. Пер. Влад. Соловьева. Изд. третье. Цѣна 1 руб. 20 коп., съ перес. 1 р. 40 к.

Выпускъ IV. **Г. В. Лейбницъ.** Избранныя философскія сочиненія съ портретомъ Лейбница, подъ ред. В. П. Преображенскаго. Изд. 2-е. Ц. 1 р. 50 к. За пересылку 25 к.

Выпускъ VI. **Э. Кердъ.** Гегель. Переводъ съ англійскаго подъ редакціей и съ предисловіемъ кн. С. Н. Трубецкого. Съ приложеніемъ статьи о Гегелѣ Вл. С. Соловьева. Цѣна 1 р. 50 к.

Изданія Московскаго Психологическаго Общества:

К. Фишеръ. Артуръ Шопенгауэръ. Перев. съ нѣмец. подъ ред. В. П. Преображенскаго. М. 1895. XVI + 521 стр. Ц. 3 р.

Г. А. Гиринъ. Анализъ вселенной въ ея элементахъ. Переводъ съ французскаго. Съ предисловіемъ С. И. Старынкевича. Цѣна 2 руб.

Фр. Паульсенъ. Введеніе въ философію. 3-е изд. Пер. съ нѣм. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Цѣна 3 руб.

И. А. Вальтеръ. Основной двигатель наслѣдственности. Ц. 40 к.

Средина и постоянство. Переводъ съ китайскаго Д. И. Конисси. Ц. 25 к., съ перес. 35 к.

М. С. Корелинъ. Раннiй италiанскiй гуманизмъ и его исторiографiя. Критическое изслѣдованiе. Т. I. Ц. 3 р.

Его же. Очерки итальянскаго возрожденiя. Изд. 2-е. Ц. 1 р.

Л. Лопатинъ. Князь С. Н. Трубецкой и его общее философское мiросозерцанiе. Ц. 40 к.

Его же. Положительныя задачи философiи. Часть I. Изд. 2-е. Ц. 2 р.

Кн. С. Н. Трубецкой. Полное собранiе сочиненiй въ 6 томахъ. Ц. по подпискѣ 12 руб. Вышли: I, II, III, IV томы. I и IV т.т. по 2 р. 50 к., II и III т.т. по 3 р.

Его же. Курсъ древней философiи. Ч. I. Изд. 2-ое. Ц. 1 р. 25 к.

Н. Д. Виноградовъ. Философiя Давида Юма. Часть I. Теоретическая философiя. Ц. 1 р. 25 к.

Указатель статей, рецензiй и замѣтокъ, напечатанныхъ въ журналѣ „Вопросы Философiи и Психологiи“ за двадцатилѣтiе 1889—1909. Москва 1910. Ц. 20 к.

В. М. Хвостовъ. I. Психологiя женщинъ. II. О равноправiи женщинъ. Ц. 50 к. Доходъ отъ продажи этой брошюры поступаетъ въ пользу недостаточныхъ слушательницъ В. Ж. К.

Цѣна 2 руб.

Тип. Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Москва.
1911.